

वीर सेवा मन्दिर
दिल्ली

★

३१६०

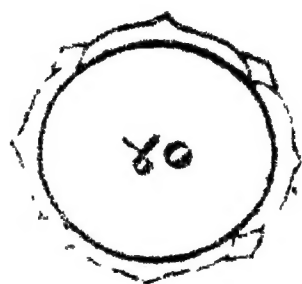
क्रम संख्या

काल न०

वर्ष

(०५) २५६५ १९५५

અણધર વાદ



સારોધન અન્વયાલા-અન્થાકે ૧૦ મો
શેઠ પૂનમચંદ હરમચંદ કોટાવાળા-અથમાળા અ. ૪
ગેઠ માળાબાઈ જેશિગલાઈ અન્વયન-સારોધન વિભાજન

આચાર્ય જિનભદ્ર-કૃત
ગણધરવાદ
નાં

સંવાદાત્મક અનુવાદ. દિગ્વિજય અનંત ગુલનાત્મક પ્રસ્તાવના

. સુખક

પં. દલસુખભાઈ માલવણિયા
અન્વયાત્મક જિનભદ્રના અનારસ હિદ્દ પુત્રિ દર્શકી

ગુજરાત વિદ્યાસભા : અમદાવાદ

પ્રકાશક :

રસિકલાલ હો. પરીખ
અધ્યક્ષ, બો. બે. અધ્યયન-
સંશોધન વિદ્યાભવન,
ગુજરાત વિદ્યાપીઠ, ભટ
અમદાવાદ

આવૃત્તિ પહેલી

પ્રત ૫૦૦

* *

*

વિ સં. ૨૦૦૬

છ સ. ૧૬૫૨

કીમત રૂ. દસ

મુદ્રક :

નયતી લલાલાલ દલાલ
વસત પ્રિન્ટિંગ પ્રેસ
ચીફાંટા રોડ, અમદાવાદ



સા. અ. શ્રી યુનિયન ઓફ ટીચર્સ ઓફ ગુજરાત

નિવેદન

ગુજરાત વિદ્યાસભાના બો. જે. અધ્યયન-સંશોધન વિદ્યાભવનમાં જે સંશોધન થયો તૈયાર કરી પ્રકટ કરવામાં આવે છે તેનું એક અંગ જુદા જુદા ધર્મો અને સંપ્રદાયોનું સાહિત્ય સંશોધનની શાસ્ત્રીય દૃષ્ટિએ તૈયાર કરાવવાનું છે. આ કાર્યમાં શૈલ પૂનમચંદ કુરમચંદ કોટાવાળા દ્વરદત્તા વહીવટદારો શૈલશ્રી પ્રેમચંદ ક. કોટાવાળા અને શૈલશ્રી ભોળાભાઈ જેશિંગભાઈ એમણે આ સંસ્થાને નીચે જણાવેલી શરતે જૈન સાહિત્યના થયો તૈયાર કરી પ્રકટ કરવા માન કર્યું છે, એ માટે બો. જે. વિદ્યાભવન દ્વરદત્ત એમનું આભારી છે

શરત

- “ જૈન સંસ્કૃતિનાં નમામ અંગોનું-જેમકે ઇત્યાનુયોગ આદિ
- ‘ ચાગ અનુયાયોનું, નેમજ શાસ્ત્ર શિલ્પ કલા ઇતિહાસ આદિનું
- “ સાહિત્ય નવાગ કરાવી પ્રકટ કરવું. આમાં મૂળ સંસ્કૃત ગ્રાંથોનાં
- “ અર્થાનો, શિલ્પ આદિના સચિત્ર ઇતિહાસ વગેરેનો સમાવેશ
- “ કરવા. ”

જૈન દર્શન સાહિત્યમાં વિશિષ્ટ પ્રકારનું મહત્ત્વ ધરાવતા આચાર્ય જિનભદ્ર હામાશ્રમભણ્ણ-ગણ્ણકરવાદનો ખનારસ હિંદુ યુનિવર્સિટીના જૈન દર્શનના અધ્યાપક પ. દલસૂખભાઈ માલવણિયાએ ટિપ્પણ અને વિસ્તૃત પ્રસ્તાવનાદિકથી સમલક્ષ્ય કરેલા મળી સહિત ગુજરાતી અનુવાદ આ શ્રેણિમાં પ્રસિદ્ધ કરવામાં આવ્યા છે.

તા. ૧૦-૧૧-૫૨

જદ, અમદાવાદ

}

રસિકલાલ જા. પરીખ
અધ્યક્ષ, બો. જે. વિદ્યાભવન,
ગુજરાત વિદ્યાસભા

નિવેદન

વિશ્વાવસ્થકભાષ્ય મહાગ્રંથ જ્યારથી વાંચવામાં આવ્યો ત્યારથી તેના અનુવાદ અને વિવેચનની જે ભાવના મનમાં સંધરી રાખી હતી તેની આંશિક પૂર્તિ આ ‘ગણધરવાદ’થી થાય છે એટલે એક પ્રકારનો આનંદ થાય છે; પણ ત્વરિતગતિએ કાર્ય કરવાનું હતું એટલે ટિપ્પણોમાં વિસ્તાર આવશ્યક છતાં કરી શક્યા નથી, એ ખામી મનમાં ખૂબે પણ છે. અનુવાદની સંવાદાત્મક શૈલી મને બાઈ ફ્તેચંદ બેલાણીનો ખરડો વાંચતા ગમી ગઇ. સંવાદાત્મક શૈલીએ પ્રો. ચિરંપાત્સ્કીએ કરેલા કેટલાક દાર્શનિક ગ્રંથશિખાના અગ્રેજી અનુવાદો પણ જેવામાં આવ્યા હતા અને દાર્શનિક ગ્રંથોનો એ શૈલીમાં અનુવાદ સુવાચ્ય અને છે એ અનુભવનું હતું એટલે આમાં પણ મેં એ શૈલીનો આશ્રય લીધો છે. આ ગ્રંથનું કાર્ય પૂર્ણ પંડિત શ્રી સુખલાલજીની પ્રેરણાથી મેં સ્વીકાર્યું હતું અને છપાતાં પહેલાં અક્ષરે અક્ષર તેમણે વાંચી જઈ કરવા યોગ્ય સુધારા કર્યા છે અને જ્યાં પુનર્લેખન આવશ્યક હતું ત્યાં તેમની સૂચનાને અનુસરીને તે મેં કર્યું છે અને સરવાળે તેમને હું આંશિક સતોષ આપી શક્યો છું. પૂર્ણ પંડિતજીએ આ કાર્યમાં જે સ્વાભાવિક રસ લીધો છે તે માટે ધન્યવાદના બે શબ્દો પ્રમાણિત નથી. ખરી રીતે આ કાર્ય તેમનું જ હોય અને હું તો તેમના હાથનું કાર્ય કરી રહ્યો હોઉં એવા નિરતર અનુભવ થયા કર્યો છે. એટલે જો આ કૃતિને હું મારી માનતો ન હોઉં, તેમની જ આ કૃતિ છે એમ માનતો હોઉં ત્યાં તેમને ધન્યવાદ દેવાનો અધિકારી હું કોણ! સહજ રહેલી બાઈ રતિલાલ દીપચંદ દેસાઈએ આદિથી અત સુધીનો ખરડો પંડિતજીને વાંચી સહજાગ્યો. એટલું જ નહિ પણ તેમાં યોગ્ય સુધારાનું સ્વયં પણ કર્યું એ બદલ અહીં તેમને ધન્યવાદ આપવા જરૂરી છે.

આ કાર્ય મારે માથે આવી પડ્યું છે તેમાં નિમિત્ત બાઈ ફ્તેચંદ બેલાણી પણ છે, એટલે તેમનો પણ અહીં આભાર માનું છું. તેમના જ અનુવાદનો કાર્યો ખરડો મારી સામે હતો. એટલે સવાદાત્મક શૈલીએ આ અનુવાદ કરવાની નાતકાલિક સૂત્ર તો એમને આભારી છે. આ આખા ગ્રંથનાં પ્રૂફો જેવાનું કંટાળાભરેલું કાર્ય માન્યવર શ્રી કે. કા. શાસ્ત્રીજીએ સપ્રેમ કર્યું છે અને ગ્રંથના વ્યાજ્ઞક રૂપરંગમાં જે કાંઈ સૌષ્ઠ્ય છે તે તેમને જ આભારી છે, એટલે તેમનો વિશેષ આભાર માનવો એ કર્તવ્ય છે અનુવાદનો ભાગ છપાઈ ગયા પછી પ્રસ્તાવના વગેરે અન્ય સામગ્રીમાં પાંચ છ માસની દીલને ઉદાર ભાવ નભાવી બેનાર અને ગ્રંથને સુચારુ બનાવવાની પ્રેરણા આપનાર માન્યવર રસિકલાલભાઈ પરીખ, અધ્યક્ષ, ભો. જે. અધ્યયન-સંશોધન વિભાગવનનો વિશેષ ઋણી છું. પૂર્ણવાદ સુનિરાજ શ્રીપુણ્યવિજયજીએ વિશ્વાવસ્થકભાષ્યની તેમણે કરાવેલ નકલ મને પાઠાંતરે લેવા આપી અને પ્રસ્તાવના વાંચીને તેમણે વૃદ્ધિપત્રની સૂચના આપી તે બદલ તેમનો ઋણી છું. છેવટે શેકશ્રી ભોગાભાઈ દલાલ અને શ્રી પ્રેમચંદ્રભાઈ કાટાવાળાની રૂચિ જ આ ગ્રંથના આ રૂપમાં નિર્માણમાં નિમિત્ત બની છે તે બદલ તેમનો પણ આભાર માનું છું.

વાચકો અને વિવેચકો સમક્ષ આ ગ્રંથ ઉપસ્થિત છે હવે તેમાં જે કાંઈ દોષો હોય તે શોધવાનું કાર્ય તેમનું છે. આવા ગ્રંથો જાગ્યેજ દ્વિતીય આવૃત્તિને પામે છે. છતાં એ સુગમ મળ્યો તો સચિત સુધારાનો લાભ અવશ્ય ધરવે.

બાપાન્તરોમાં ભાત પાડતો ગ્રંથ

ભાઈશ્રી દલસુખ માલવણિયાએ ગણધરવાદ વિશે જે ગ્રંથ તૈયાર કર્યો છે તેની પ્રસ્તાવના જોઈ લીધા પછી તેમાંના ઐતિહાસિક વિભાગ અંગે જે સૂચના કરવી યોગ્ય લાગી તે મેં કરી છે, એ એક સામાન્ય વસ્તુ છે. પરંતુ આખી પ્રસ્તાવના જોયા પછી મારા ઉપર એ અસર પડી છે કે ભાઈશ્રી માલવણિયાએ ગણધરવાદ જેવા અતિગદ્દન વિષયને કૃશાળતાપૂર્વક અતિ સરળ બનાવી દીધો છે. તદુપરાંત તેમણે ગણધરવાદમાં ચચાચેલા પદાર્થોના વિકાસ અને ઉદ્ભવ વિશે વૈદિક કાળથી લઈને સપ્તમાણુ દાર્શનિક અને શાસ્ત્રીય ઇતિહાસ રજૂ કર્યો છે તે દ્વારા તાત્વિક પદાર્થોના ક્રમિક વિકાસ ક્રમ થતો ગયો અને એક ગ્રીવન દર્શનો ઉપર તેની કેવી કેવી અસરો થઈ એ સ્પષ્ટ રૂપે સમજાવ્યું ગયું છે. તે સાથે આપણને એ પણ સમજાઈ ગયું છે કે સમ્યગ્જ્ઞાન-દર્શનની શ્રુતિકામાં રહેલા મહાનુભાવ તાત્વિક પદાર્થોનું અધ્યયન, અવલોકન તેમજ ચિંતન કેવી વિશાળ અને નડરથ દૃષ્ટિએ કરવું જોઈએ જોયું તેની સમ્યક્જ્ઞાન-દર્શનની દ્રષ્ટિ દર્શિત ન થાય.

પ્રાચીન અને મહાન જૈન ગ્રંથોનાં આપણી ચાલુ-દેશીભાષાઓમાં જે વિશિષ્ટ ભાષાંતરો, ઐતિહાસિક નિરૂપણ અને આવરતક વિવેચન સાથે પ્રકાશિત થયાં છે તેમાં ગણધરવાદનો પ્રસ્તુત ભાષાંતર-ગ્રંથ એક વિશિષ્ટ ભાગ પાડે છે, એ એક હકીકત છે.

અમદાવાદ
ભાદ્રપદ કૃષ્ણા ૧૦, વિ. મ. ૨૦૦૮ }

મુનિ પુણ્યવિજય

શુભ સમાપ્તિ

કોઈપણ યોગ્ય કામ સુયોગ્ય હાથે યોગ્ય રીતે સંપન્ન થાય તે શુભ સમાપ્તિ લેખાય છે. પ્રસ્તુત ભાષાંતર એવી એક શુભ સમાપ્તિ છે. સ્વેનાચ્ચર પરપરાના સંસ્કાર ધરાવતો શ્રદ્ધાળુ ભાગ્યેજ કોઈ એવો હશે જેણે આઠામાં આઠું પશુસણના દિવસોમાં કલ્પસૂત્ર સાંભળ્યું ન હોય. કલ્પસૂત્ર મૂળમાં તો નહિ પણ તેની ટીકાઓમાં ટીકાકારોએ ભગવાન મહાવીર અને ગણધરના મિત્રન પ્રસંગે ગણધરવાદની ચર્ચા ગોઠવી છે. મૂળે આ ચર્ચા ‘વિશેષાવશ્યક બાધ્ય’માં આચાર્ય જિનભદ્રગણિ દ્વારાશ્રમણે વિસ્તારથી કરી છે. ‘વિશેષાવશ્યક બાધ્ય’ એ જૈન પરપરાના આચારવિચારને લગતા નાના મોટા લગભગ તમામ મુદ્દાને સ્પર્શિતો તેમજ એ મુદ્દાઓની આગમિક દૃષ્ટિએ તર્કપુરસ્ક ચર્ચા કરતો અને તે ન સ્થાને સંભવિત દર્શનાન્તરોનાં મતવ્યોની સમાલોચના કરતો એક આકરમય છે, તેથી આચાર્યે તેમાં ગણધરવાદનું પ્રકરણ પણ એજ માંડણીપૂર્વક દાખલ કર્યું છે. એમાં જૈન-પરંપરાસમ્મત જીવન-અજીવ આદિ તથા તત્ત્વોની પ્રરૂપણા ભગવાન મહાવીરના મુખે આચાર્યે એવી રીતે કરાવી છે કે જાણે પ્રત્યેક તત્ત્વનું નિરૂપણ ભગવાન તે તે ગણધરની શંકાના નિવારણ અર્થે કરતા હોય. દરેક તત્ત્વની સ્થાપના કરતી વખતે તે તત્ત્વથી કોઈપણ અંશે વિરુદ્ધ હોય એવા અન્ય તર્કિકાનાં મતવ્યોનો ઉલ્લેખ કરી ભગવાન તર્ક અને પ્રમાણ દ્વારા પોતાનું તાત્ત્વિક મતવ્ય રજૂ કરે છે. તેથી પ્રસ્તુત ગણધરવાદ એ જૈન તત્ત્વજ્ઞાનને કેન્દ્રમાં રાખી વિક્ષેપના સાતમા સંક્રાંતિ સુધીના ચાલોક, ઔદ્ધ અને બધા વૈદિક એમ સમગ્ર ભારતીય દર્શનપરંપરાની સમાલોચના કરતો એક ગંભીર દાર્શનિક ગ્રંથ બની રહે છે. એના ગ્રંથનું પ. શ્રી. દલસુખ માલવણિયાએ જે અભ્યાસ, નિબંધ અને કુશળતાથી ભાષાંતર કર્યું છે તેમજ તેની સાથે જે અતેકવિષ્ણ જ્ઞાનસામગ્રી પૂરી પાડતાં પ્રસ્તાવના પરિશિષ્ટ આદિ લખ્યાં છે એનો વિચાર કરતાં કહેવું પડે છે કે યોગ્ય ગ્રંથનું યોગ્ય ભાષાંતર યોગ્ય હાથે જ સંપન્ન થયું છે.

શ્રી. પૂતભચંદ્ર કરમચંદ કોટાવાળા ટ્રસ્ટના બંને ટ્રસ્ટીઓની (શ્રી. પ્રેમચંદ કે. કોટાવાળા અને શ્રી. ભોળાભાઈ જેશિંગભાઈની) લાગ્યા વખતથી પ્રયત્ન હમ્મશ હતી કે ગણધરવાદનું ગુજરાતીમાં ઉત્તમ ભાષાંતર થાય એ માટે જે ત્રણ પ્રયત્નો થયેલા, પણ તે કાર્યસાધક ન નીવડયા. છેવટે ૧૯૫૦ના જુલાઈમાં એ કામ શ્રીયુત માલવણિયાને ભો. જે. વિદ્યાભવન તરફથી સોંપવામાં આવ્યું. પુસ્તકના લેખન, અભ્યાસ તેમજ પંચાંગ સમય અને શ્રમની અપેક્ષા રાખે એવું આ કામ એ વર્ષ જેટલી મુશ્કેલીમાં પૂર્ણ થયું અને તે પણ ધાર્યા કરતાં વધારે સારી રીતે, એને પણ હું એક શુભ સમાપ્તિ જ લેખું છું.

ગુજરાતી ભાષામાં અવતાર પામ્યું હોય એવું જે કાંઈ સારતમ દાર્શનિક સાહિત્ય છે તેમાં

પ્રસ્તુત ભાષાંતરની ગણના અવશ્ય થવાની એમ એના સમજદાર અધિકારી વાચકને લાગ્યા વિના નહિ રહે. જૈન દાર્શનિક સાહિત્યના વિકાસમાં તે આ ભાષાંતર અત્યારે અમર્યાદા પામવા લાયક છે.

આ પહેલાં શ્રીયુત માહવણિયાએ **મ્વાયાચત્તારવાર્તિકવૃત્તિ** પ્રથમ હિંદી પ્રસ્તાવના તેમજ હિંદી ટિપ્પણ સાથે સંપાદન કરી હિંદી દાર્શનિક જગતમાં એક પ્રતિષ્ઠિત સ્થાન મેળવ્યું જ છે; હવે આ મુજરાલી ભાષાંતર દ્વારા તેઓ મુજરાલી દાર્શનિક મંડળમાં પણ અગત્યનું સ્થાન ધરાવતા થશે એવું વિધાન કરતાં મને જરાય સંકાય થતો નથી.

વીસમી વંધારે વર્ષ થયાં હું શ્રીયુત માહવણિયાના ઉત્તરોત્તર વિમ્તરતા અને વિકસતા દાર્શનિક અભ્યાસ, ચિંતન તેમજ લેખનનો સાક્ષી રહ્યો છું. પ્રસ્તુત ભાષાંતર સાથે જે અન્ય જ્ઞાન-સામગ્રી મેળવ્યું છે તેની વિશેષતા જોનાર અને સમજનાર કોઈ પણ મારા અનુભવની યથાર્થતા વિશે નિર્ણય બાંધી શકે તેમ છે.

પ્રસ્તુત પુસ્તકમાં ધ્યાન ખેંચવા લાયક વિશેષતાઓનો દૂકમાં નિર્દેશ અસ્થાને નથી.

(૧) મૂળ, ટીકા અને તેના કર્તાઓને લગતી પરપરાગત તેમજ ઐતિહાસિક માહિતીનું દોહન કરી તેને પ્રસ્તાવનામાં સાધાર રજૂ કરવામાં આવેલ છે જે ઐતિહાસિક દૃષ્ટિએ અવલોકન કરનારનું પ્રથમ ધ્યાન ખેંચે છે.

(૨) જૈન-દર્શનસંમત નવ તત્ત્વના વિચારનો વિકાસ પ્રાચીન કાળથી ચાલી આવતો અન્ય અનેકવિધ દર્શનપરપરાઓની વચ્ચે કેવી રીતે થયો છે તેનું કાળક્રમથી તુલનાપૂર્વક એવી રીતે નિરૂપણ કરવામાં આવ્યું છે કે જેમાં વેદ, ઉપનિષદ, બૌદ્ધ, પાસી અને સંસ્કૃત પ્રથો તેમજ વેદિક લેખાત્માં લગભગ અર્ધાં જ દર્શનોના પ્રમાણુમૂળ પ્રથોનું અવલોકન આવી જાય. આ વસ્તુ તુલનાત્મક દૃષ્ટિએ દાર્શનિક અભ્યાસ કરનારનું ખાસ ધ્યાન ખેંચે છે.

(૩) નવ તત્ત્વોનો આત્મા કર્મ અને પરલોક એ ત્રણ મુદ્દામાં સંક્ષેપ કરી તેની દર્શનાન્તરસમત એ જ પ્રકારના વિચારો સાથે વિસ્તારથી એવી તુલના કરવામાં આવી છે કે જેથી વાચક તે તે મુદ્દા પરત્વે ભાગીય અર્ધાં જ દર્શનોના વિચારો સરળતાથી એક જ સ્થાને જાણી શકે.

પ્રસ્તાવનાગત ઉપર સૂચવેલ વિશેષતાઓ ઉપરાંત બીજી પણ જે વિશેષતાઓ છે તેમાંની થોડીક આ રહી

(૧) ટિપ્પણ—આખાનર પૂરું થયા પછી તેના અનુસંધાનમાં પૃ. ૧૮૧ થી પૃ ૨૧૦ સુધી ટિપ્પણો આવે છે તે અનેક દૃષ્ટિએ લખાયેલાં છે. મળ ગાથામાં વપરાયેલ અને ભાષાંતરમાં આવેલ એવા અનેક દાર્શનિક શબ્દોનું સ્પષ્ટીકરણ કરવાની દૃષ્ટિ તેમાં છે. તેવી જ રીતે આચાર્ય જિનભદ્રે કાંઈ વિચાર દર્શાવ્યા હોય કે કોઈ યુક્તિઓ આપી હોય કે કોઈ શાસ્ત્રનું પદ કે વાક્ય સૂચિત કર્યું હોય તો તેવ સ્થળે ઐતિહાસિક ભૂમિકા પૂરી પાડવા ઉપરાંત દાર્શનિક વિચારોની તુલના કરવામાં આવી છે અને આચાર્ય જિનભદ્રે એ વિચારો, એ યુક્તિઓ અને એ આધારો તથા તત્ત્વોથી કીધા હોવાનો મંતવ છે તે લખ્ય અર્ધાં મૂળ સ્થળો અનાવવામાં આવ્યાં છે, એટલું જ નહિ, પણ તે આપન પરત્વે જુદાં જુદાં દર્શનશાસ્ત્રોના અનેકવિધ પ્રથોમાં જે

કોઈ મધ્યું તે બધું મથના નામ અંતે સ્થાન સાથે વર્ણવ્યું છે. ખરી રીતે આ ટિપ્પણો ઐતિહાસિક અને તુલનાત્મક દૃષ્ટિએ અધ્યયન કરવા ઇચ્છનાર માટે એક અભ્યાસગ્રંથ જેવાં છે.

(૨) મૂળ ‘વિશેષાવશ્યક ભાષ્ય’ની જૂનામાં જૂની-લગભગ ૧૦ માં સેકાની લિખિત પ્રતિ, જે જેસલમીરના ભંડારમાં મળી આવી છે તેની સાથે સરખામણી કરવા ત્યાં જાતે જઈ લીધેલ પાઠાંતરો સાથે મૂળ ગણધરવાદની ગાથાઓનું પરિશિષ્ટ આપ્યું છે તે રચના-કાલીન અસલી પાઠશુદ્ધિની નજીક પહોંચવા ઇચ્છનાર જિજ્ઞાસુની દૃષ્ટિએ તેમજ કાળક્રમે લેખન અને ઉચ્ચારણના ભેદને લીધે કેવી કેવી રીતે પાઠોમાં ફેરફાર થાય છે એ જાણવા ઇચ્છનારની દૃષ્ટિએ ખાસ અગત્યનું છે.

(૩) ટીકાકારે જે અવતરણો આપ્યાં છે અને જે અવતરણો ચર્ચાની શ્રમિકા પૂરી પાડે છે તે અવતરણોનાં મૂળ સ્થાનો પૂરું પાડતું પરિશિષ્ટ સંશોધક વિદ્વાનોની દૃષ્ટિએ બહુ ઉપયોગી છે.

(૪) પૃ. ૪૩ થી અપાયેલી શબ્દસૂચિ ભાષાંતરમાં વપરાયેલ પદો અને નામો ઉપરાંત મન્થન વિષય શોધવાની દૃષ્ટિએ ખાસ ઉપયોગી છે.

આખું ભાષાંતર એવી રસગતી અને પ્રસન્ન ભાષામાં થયું છે કે તે વાંચતાવેન અધિકારી જિજ્ઞાસુને અર્થ સમજવામાં મુશ્કેલી નથી પડતી ભાષાન્તરની એ પણ ખૂબી છે કે તેમાં મૂળ અને ટીકા બન્નેનો સંપૂર્ણ આશય પુનરુક્તિ વિના આવી જાય છે અને એક સ્વતંત્ર ગ્રંથ હોય તેવો અનુભવ થાય છે. સંવાદશૈલીને લીધે જટિલતા નથી રહેતી અને ભગવાન તેમજ ગણધરના પ્રશ્નોત્તરો નદન પૃથક્કરણપૂર્વક પ્થાનમાં આવી જાય છે. ભાષાંતરમાં જે પારિભાષિક શબ્દો આવ્યા છે, જે દાર્શનિક વિચારો ગૂંથાયા છે ને જે ઉભયપક્ષની દલીલો રજૂ થઈ છે તે બધાનું વધારે સ્પષ્ટીકરણ થયેલું હોવાથી ભાષાંતર ગૂંથવાડા વિના જ સુગમ બન્યું છે ને વિશેષ જિજ્ઞાસુ માટે અંતે ટિપ્પણો હોવાથી એની વિશેષ જિજ્ઞાસા પણ સંતોષાય છે.

વૈદિક, બૌદ્ધ કે જૈન આદિ ભારતીય દર્શનોમાં આત્મા, કર્મ, પુનર્જન્મ, પરલોક જેવા વિષયોની ચર્ચા સાધારણ છે. તેથી કાર્મપણુ ભારતીય દર્શનની શાખાનો ઉચ્ચ અભ્યાસ કરનાર એમ. એ. ની કક્ષાના વિદ્યાર્થીને કે તે વિશે સંશોધન કરી નિબંધ લખનાર ડાક્ટરો ડિગ્રીના ઉમેદવારને કે અભ્યાસક્રમે આ આખું પુસ્તક બહુ ઉપયોગી માહિતીપૂરી પાડે તેવું છે.

અનેક જૈન ગ્રંથાગારોના ઉદ્ધારક અને તેમાંની કીમતી સામગ્રીના સંશોધક તેમજ જૈનપરંપરા અને શાસ્ત્રોના મુતાના મુનિ શ્રીપુણ્યવિજયજીને મેં છપાયેલ ફરમા વાંચી જઈ ઘટની સૂચના કરવા વિનંતિ કરી તેમજ કાળક્રમપૂર્વક આખી પ્રસ્તાવના જોવા પછી જે સૂચનાઓ કરી છે તેની મેં કરેલી નોંધ શુદ્ધિપત્રના મથાળા નીચે ટિપ્પણ પછી છાપવામાં આવી છે.

—સુખલાલ



સંકેત સાથે ગ્રન્થસૂચી

અંગુત્તર નિકાય (પાલી ટેક્સ્ટ)

અથર્વવેદ

અનુયોગ દ્વાર સત્ત

” ચૂર્ણિ

” હરિભદ્રકૃત ટીકા

” હેમચંદ્રકૃત ટીકા

અભિજ્ઞાનશાકુન્તલ

અભિધ્યમ્મત્થસ ગહો (કોશાંખી)

અભિધર્મકોષ (કાશી વિદ્યાપીઠ)

અષ્ટસં-અષ્ટસહસ્રી (વિદ્યાનંદ)

આચાર્ય નિઃ-આચાર્યનિ નિર્ચુકિત

આચાર્ય ટીકા

આત્મતત્ત્વવિવેક (ઉદયનાથાર્ય)

આત્મપરીક્ષા (વિદ્યાનંદ)

આત્મીયમાસા (સમતભદ્ર)

આવૃં નિઃ-આવશ્યક નિર્ચુકિત

આવૃં નિઃ દીઃ-આવશ્યક નિર્ચુકિતના

દીપિકા ટીકા

આવૃં નિઃ હરિઃ દીઃ-હરિભદ્ર ટીકા

આવશ્યક નિર્ચુકિત-મલયગિરિ ટીકા

બ્રહ્મવાસ્ત્યોપનિષદ

ઉત્તરાં-ઉત્તરાધ્યયન સૂત્ર

ઉત્તરં નિઃ-ઉત્તરાધ્યયન નિર્ચુકિત

‘ઉત્થાન’ મહાવીરાક (સ્થાં જૈન કોન્ફરન્સ મુંબઈ)

ઉદાન (સારનાથ, મહાબોધિ મોસાવટી)

ઉપાસકદશાગ સૂત્ર

ઋગ્વેદ

ઋગ્વેદ આરણ્યક

કંઠાં-કંઠાપનિષદ

કથાવત્થુ (પાલી ટેક્સ્ટ)

કથાગ્રન્થ (ભાગ-૧-૬ આગ્રા)

કર્મ પ્રકૃતિ

કર્મ પ્રકૃતિ ચૂર્ણિ

કદંબસૂત્ર-કદંબલતા ટીકા

કદંબસૂત્રાર્ય પ્રબોધિની (વિજયરાજેન્દ્રસૂરિ)

કપાયપાદુઃ-કપાયધવજા ટીકા (કાશી)

કૌશીઃ-કૌશીનકી ઉપનિષદ

ગીતા

ચતુઃશનક (વિશ્વભારતી)

જાન્દોઃ-જાન્દોઃપ્રોપનિષદ

જિનરત્નકોષ (પૂના)

જનકદંબસૂત્ર

જનકદંબસૂત્ર ચૂર્ણિ

જૈન ગૂર્જર કવિઓ (દેસાઈ)

જૈન સત્યપ્રકાશ (અમદાવાદ)

જૈન સાં સં ઇં-જૈન સાહિત્યનો સંક્ષિપ્ત

ઇતિહાસ (દેસાઈ)

જૈનાગમ (માલવણિયા)

જ્ઞાનગિન્દુ (સિંધી સિરીઝ)

નત્રપાર્નિક

નત્વસ ગ્રંથ

નત્વાર્થસૂત્ર

—વિવચન (પં. ગુપ્તલાલજી)

—ભાગ્ય

—ભાગ્ય-સિદ્ધસેનગતિ

નત્વાર્થ ભાં દીઃ-નત્વાર્થ ભાગ્ય ટીકા

(સિદ્ધસેન)

नस्वार्थश्लोकवार्तिक (विद्यानंद)
 नस्वोपपक्षवसिष्ठ (वडाहरा)
 तात्पर्यच०-नाट्यच० महाभाष्य
 तिलोत्पलपुष्प-त्रिलोक प्रगति--
 तेजोभिन्नुपनिषद्
 नैतिरीय-उपनिषद्

—आद्याल्य

त्रिषष्टि०-त्रिषष्टिशब्दाका पुनश्चरित (हेमचंद्र)
 दशवै०-दशवैकालिक सूत्र
 दीधनिकाय (पाली टेक्स्ट)
 द्रव्यस० टी०-द्रव्यसंग्रह टीका (अरुणदेव)
 धर्मभण्ड
 धर्मसंग्रहणी (हरिहर)
 नंदीसू०-नंदीसूत्र

—श्रुति

—हरिहर टीका

न्यायकुमुद्व्यङ्ग (प्रभाकर)
 न्यायकुमुद्व्यङ्गली (उपनिषद्)
 न्यायप्रवेश (वडाहरा)
 न्यायमिन्दु (अनारस)
 न्यायमं०-न्यायमञ्जरी (विजयानगरम्)
 न्यायसिद्धांतमुक्तावली
 न्याय भा०-न्यायसूत्र भाष्य
 न्याय म०-न्यायसूत्र
 न्याय वा०-न्यायवार्तिक
 न्यायावतार० टी०-न्यायावतार वार्तिक वृत्ति
 टिप्पण्यु (भाष्यवर्णिका)

पक्षसंग्रह (अमोह)
 पक्षचरित
 परिभाषेन्दुशेखर
 पाटण्यु नैन लडाउर ग्रन्थमयी (वडाहरा)
 पेनवत्यु (सारनाथ)
 प्रकरण्युपनिषद्

प्रभाष्यु भी० भा० टी०-प्रभाष्युभीमांसा भाषा
 टिप्पण्यु

प्रभाष्यु० व्यस०-प्रभाष्यु वार्तिकालकार (पटना)

प्रभाष्यु वा०-प्रभाष्युवार्तिक

प्रमेयकमलमार्त०

प्रत्यनसारोकार

प्रशस्तपाद-पदार्थधर्मसंग्रह

प्रशस्तपादकृत

प्रशम०-प्रशमरति

प्रश्नोपनिषद्

पक्षचरित

पुष्पचरित (कोशांगी)

पुष्पचरित (अध्याप)

पुष्पचर्या (राहुल)

पुष्पकल्प भाष्य

पुष्पक०-पुष्पकालयक उपनिषद्

पुष्पक० भा० वा०-पुष्पकालय भाष्य वार्तिक

प्राध्वित्ययावतार

—पञ्चिका

पञ्चमनस सूत्र (दीधनिकायगत)

पञ्चमिन्दु उप०-पञ्चमिन्दु उपनिषद्

पञ्च० शांकरभाष्य-पञ्चमनस शांकर भाष्य

पञ्चमनसभाष्य (गुणराती अनुवाद-क०)

कामवती सूत्र (विद्यापीठ)

कामवतीआराधना

कावप्रार्थन

मञ्जरीमनिकाय

महापुराण्यु (आदि पुराण्यु)

महापुराण्यु (पुष्पक०)

महाभारत

महावीर नैन विद्यालय रत्नमण्डोत्सवांक

महावीर स्वामीनो अंतिम उपदेश

माहुरवृत्ति-सांख्यकारिकानी टीका

माध्यमिक कारिका (नाभागुर्न)

—वृत्ति (चंद्रवार्तिक)

मिलिन्दप्रश्न (मुंगर)

भीमांसा श्लो०-भीमांसा श्लोकवार्तिक

मुंडक उपनिषद्

मंत्रायणी उपनिषद्

મૈત્રાયણી સં-મૈત્રાયણ સંહિતા

મૈત્રેયુપનિષદ

યજુર્વેદ

યુક્ત્યનુશાસન

યોગદર્શન

—ભાષ્ય

યોગદૃષ્ટિસમુચ્ચય

યોગશિષ્યોપનિષદ

લોકતત્ત્વનિર્ણય

વાક્યપદીય

વિગ્રહવ્યાવર્તિની (નાગાર્જુન)

વિજયોદયા—ભગવતી આરાધના ટીકા

વિસ્તૃતિમાત્રનાસિદ્ધિ

વિનયપિટક—મહાવચ્ચ

વિવિધતીર્થકલ્પ

વિશેષભુવતી (જિનભદ્ર)

વિશેષાં ભા-વિશેષાયસ્યક ભાષ્ય

વિસુદ્ધિમચ્ચ

વૈશે-વૈશેષિક સૂત્ર

વ્યો-વ્યોમવતી—પ્રશસ્તપાદ-ભાષ્ય ટીકા

શતપથ બ્રાહ્મણ

શાખર ભાષ્ય

શાસ્ત્રદી-શાસ્ત્રદીપિકા

શાસ્ત્રવાર્તાસમુચ્ચય

શ્રીમદ્ ભાગવત (ડાયાનુવાદ)

શ્લોક વા-મીમાંસા શ્લોકવાર્તિક

સ્વેના-સ્વેતાશ્વતર ઉપનિષદ

પદ્ય ડાગમ-ધ્રુવજ્ઞા ટીકા

પદ્ધર્શનસમુચ્ચય (હરિભદ્ર)

પોડશક (હરિભદ્ર)

સંયુત્તનિકાય (પાલી ટેક્સ્ટ)

સન્મતિનક (ગુજરાતી)

સમયસાર

સમવાયાંગ સૂત્ર

સર્વસારોપનિષદ

સર્વાર્થસિદ્ધિ-તત્ત્વાર્થ ટીકા

સાંખ્યકા-સાંખ્ય કારિકા

સાંખ્યન-સાંખ્યતત્ત્વકૌમુદી

સામવેદ

સૂત્રનિપાત

સૂત્રકૃ-નિ-

સૂત્ર-નિ-

સૂત્રપ્ર-સૂત્રપ્રત્તપ્તિ

સૌ-દરનદ

અધ્યાનાંગ

અધ્યાદમંજરી

અધ્યાદર-અધ્યાદરનાકર (પૂના)

હરિવંશ પુરાણ

હેતુમિન્દુ

Outlines of Indian Philosophy -
Hiriyanna

Buddhist Conception of spirits
- Law

Buddhist Philosophy-Keith

E. R. E - Encyclopaedia of
Religion and Ethics

Heaven and Hell - Law

History of Indian Philosophy

Vol-II-The Creative period -

Belvelkar and Rande

Hymns of Rigveda

Nature of Consciousness in Hindu

Philosophy - Saxena

Origin and development of
Religion in Vedic Literature -
Deshmukh

વિષયાનુક્રમ

પ્રસ્તાવના-પૃ. ૫-૧૪૮

૧. 'ગણધરવાદ' એ શું છે? ૫-૮	૬. આચાર્ય જિનભદ્રના મન્યો ૩૪-૪૫
ભાગાન્નરની શૈલી ૫	૧. વિશેષાવશ્યકભાષ્ય ૩૪
આવશ્યક સૂત્ર અને તેનું પ્રથમ અધ્યયન ૬	૨. વિશેષાવશ્યકભાષ્ય સ્વાપત્ત્યત્તિ ૩૫
વિશેષાવશ્યકભાષ્યમાં ગણધરવાદનો પ્રસંગ ૭	૩. બહુસમૂહસ્તી ૩૫
૨. આવશ્યક સૂત્રના કર્તા કોણ? ૮-૧૨	૪. બહુસમૂહસમાસ ૩૬
આવશ્યકના કર્તા વિશેષે એ માન્યતા ૯	૫. વિશેષણવતી ૩૮
૩. આવશ્યકનિયુક્તિના કર્તા-ભદ્રબાહુ ૧૨-૧૩	૬. છત્રકલ્પસૂત્ર ૪૧
૪. આચાર્ય ભદ્રબાહુની નિયુક્તિ-આનો ઉપોદ્ધાન ૧૪-૨૬	૭. છત્રકલ્પભાષ્ય ૪૧
નિયુક્તિનું સ્વરૂપ ૧૪	૮. ધ્યાનશતક ૪૫
આવશ્યક નિયુક્તિ ૧૪	૭. મહાધારી હેમચંદ્રાચાર્ય ૪૫-૫૨
રચનાક્રમ ૧૫	૮. મહાધારી હેમચંદ્રના મન્યો ૫૨-૫૯
નિયુક્તિનો સામ્યાર્થ ૧૬	૧. આવશ્યકટિપ્પન ૫૩
ઉપોદ્ધાન ૧૮	૨. બન્ધશતકવૃત્તિ-વિનયહિતા ૫૪
ભ૦ મુખ્યભદ્રવંતો પરિચય ૧૮	૩. અનુયોગદ્વારવૃત્તિ ૫૫
ભ૦ મહાધારી ૨૦	૪. ઉપદેશમાલાસૂત્ર ૫૬
ગણધરપ્રસંગ ૨૧	૫. ઉપદેશમાલા-વિવરણ ૫૬
શેષદારો ૨૨	૬. શ્રવસમાસ-વિવરણ ૫૬
સામાયિક ૨૩	૭. ભવભાવના-સૂત્ર ૫૭
ઉપસંહાર ૨૩	૮. ભવભાવના-વિવરણ ૫૭
૫. આચાર્ય જિનભદ્ર ૨૭-૩૪	૯. નન્દિટિપ્પણ ૫૮
પૂર્વભૂમિકા ૨૭	૧૦. વિશેષાવશ્યક-વિવરણ ૫૮
જીવન અને વ્યક્તિત્વ ૨૯	૯. ગણધરોના પરિચય ૫૯-૬૬
સના સમય ૩૨	૧૦. વિષયપ્રવેશ ૬૬-૧૪૮
	શૈલી ૬૬
	શકાંતો આધાર ૬૮
	શકાસ્થાનો ૬૯

(અ) આત્મવિચારણા ૭૦-૧૦૯

૧. અસ્તિત્વ	૭૧
૨. આત્માનું સ્વરૂપ-ચૈતન્ય	૭૩
(૧) દેહાત્મવાદ-સૂતાત્મવાદ	૭૪
(૨) પ્રાણાત્મવાદ-હૃદિયાત્મવાદ	૭૬
(૩) મનોમય આત્મા	૭૭
(૪) પ્રજ્ઞાત્મા, પ્રજ્ઞાનાત્મા, વિજ્ઞાનાત્મા	૭૮
(૫) આનન્દાત્મા	૮૦
(૬) પુરુષ, ચેતન આત્મા- ચિદાત્મા-બ્રહ્મ	૮૦
(૭) બંધ બુદ્ધિનો આત્મવાદ	૮૨
(૮) દાર્શનિકોનો આત્મવાદ	૮૭
(૯) જૈન મત	૮૭
ઉપસંહાર	૮૭
૩. જીવા અનેક છે	૮૮
(અ) વેદાન્તીઓના મતભેદો	૮૯
(૧) શકરાચાર્યનો વિવર્તવાદ	૮૯
(૨) ભાસ્કરાચાર્યનો સત્યોપાધિવાદ	૯૯
(૩) રામાનુજાચાર્યનો વિશિષ્ટાદૈતવાદ	૯૦
(૪) નિમ્બાર્કસંમત દેતાદૈતવાદ- બેદાબેદવાદ	૯૦
(૫) મધ્વાચાર્યનો બેદવાદ	૯૦
(૬) વિગ્નાનલિપ્તનો અવિસર્ગદૈત	૯૧
(૭) ચૈતન્યનો અવિત્ય બેદ બેદવાદ	૯૧
(૮) વલ્લભાચાર્યનો શુદ્ધાદૈતમાર્ગ	૯૧
(આ) શૈવોનો મત	૯૧
૪. આત્માનું પરિભાણ	૯૨
૫. જીવની નિત્યાનિત્યતા	૯૩
(અ) જૈન અને મીમાંસક	૯૩
(આ) સાંખ્યોનો કુટસ્થવાદ	૯૩
(ઈ) નૈયાયિક-વૈશેષિકોનો નિત્યવાદ	૯૪
(ઈ) બૌદ્ધસંમત અનિત્યવાદ	૯૪
(ઉ) વેદાન્તસંમત જીવની પરિણામી નિત્યતા	૯૪

૬. જીવનું કાર્ય અને ભોક્તૃત્વ ૯૫

(અ) ઉપનિષદનો મત	૯૫
(આ) દાર્શનિકોનો મત	૯૬
(ઈ) બૌદ્ધમત	૯૬
(ઈ) જૈનમત	૯૮
૭. જીવનાં બધાં અને ભોક્ષ	૯૯
(અ) ભોક્ષનું કારણ	૯૯
(આ) બધનું કારણ	૯૯
(ઈ) બધ એ શું છે ?	૧૦૧
(ઈ) ભોક્ષનું સ્વરૂપ	૧૦૩
(ઈ) મુક્તિસ્થાન	૧૦૭
(ક) જીવ-મુક્તિ-વિદેહ મુક્તિ	૧૦૮

(આ) કર્મવિચાર ૧૦૯-૧૩૬

૧. કર્મવિચારોનું મૂળ	૧૧૦
૨. કાલવાદ	૧૧૩
૩. સ્વભાવવાદ	૧૧૪
૪. વદસ્થાવાદ	૧૧૪
૫. નિયતિવાદ	૧૧૫
૬. અજ્ઞાનવાદીઓ	૧૧૭
૭. કાલાદિનો સમન્વય	૧૧૭
૮. કર્મનું સ્વરૂપ	૧૧૮
૯. કર્મના પ્રકાર	૧૨૧
૧૦. કર્મબધનું પ્રત્યક્ષ કારણ	૧૨૭
૧૧. કર્મફલનું ક્ષેત્ર	૧૨૮
૧૨. કર્મબધ અને કર્મફલની પ્રક્રિયા	૧૨૯
૧૩. કર્મનું કાર્ય અથવા ફલ	૧૩૦
૧૪. કર્મની વિવિધ અવસ્થાઓ	૧૩૫
૧૫. કર્મફલનો સંવિભાગ	૧૩૭

(ક) પરલોકવિચાર ૧૩૮-૧૪૮

૧. વૈદિક દેવ અને દેવીઓ	૧૩૮
૨. વૈદિક સ્વર્ગ-નરક	૧૪૧
૩. ઉપનિષદના દેવલોકો	૧૪૨
૪. પૌરાણિક દેવલોક	૧૪૩
૫. વૈદિક અસુરાદિ	૧૪૪
૬. નરક વિશેષ ઉપનિષદો	૧૪૪
૭. પૌરાણિક નરક	૧૪૪
૮. બૌદ્ધદૃષ્ટિ પરલોક	૧૪૫
૯. જૈનસંમત પરલોક	૧૪૭

ગણધરવાદ-પૃ. ૧-૧૮૦

૧. પ્રથમ ગણધર કંદભૂતિ-જીવના અસ્તિત્વ વિશે અર્થ ૩-૨૯

કંદભૂતિના સંશયનું કથન	૩-૬	આત્મા કય ચિત્ મર્ત છે	૧૫
જીવ પ્રત્યક્ષ નથી	૩	સંશયનો વિષય હોવાથી જીવ છે	૧૫
જીવ અનુમાનથી સિદ્ધ નથી	૩	અજીવના પ્રતિપક્ષીરૂપે જીવની સિદ્ધિ	૧૬
જીવ આગમ પ્રમાણથી પણ સિદ્ધ નથી	૪	નિષેધ હોવાથી જીવસિદ્ધિ	૧૬
જીવ વિશે આગમોમાં પરસ્પર વિરોધ	૫	નિષેધનો અર્થ	૧૭
ઉપમાન પ્રમાણથી જીવ અસિદ્ધ છે	૬	સર્વથા અસતનો નિષેધ નથી	૧૮
અર્થાપતિથી જીવ અસિદ્ધ છે	૧૭	શરીર જીવનો આશ્રય છે	૧૯
સંશયનું નિવારણ	૬-૨૯	જીવપદ સાધક છે	૧૯
જીવ પ્રત્યક્ષ છે-સંશયવિજાનરૂપે	૧૭	દેહ જીવપદનો અર્થ નથી	૧૯
અહ પ્રત્યયથી જીવનું પ્રત્યક્ષ	૮	સર્વજવચનથી જીવસિદ્ધિ	૨૦
અહ પ્રત્યય દેહવિષયક નથી	૮	સર્વજ જૂદું ન બોલે	૨૦
સંશયકર્તા એ જીવ જ છે	૯	ભગવાન સર્વજ સાથી	૨૦
આત્મબાધક અનુમાનના દોષો	૯	જીવ એક જ છે	૨૧
ગુણોના પ્રત્યક્ષથી આત્માનું પ્રત્યક્ષ	૧૦	જીવ અનેક છે	૨૨
શબ્દ પૌંદ્રગણિક છે	૧૧	જીવ વ્યાપક નથી	૨૩
ગુણ-ગુણીનો ભેદભેદ	૧૧	વેદવાક્યનો સગતાર્થ	૨૪
જ્ઞાન દેહગુણ નથી	૧૨	જીવ નિત્યાનિત્ય છે	૨૬
સર્વજને જીવ પ્રત્યક્ષ છે	૧૨	વિજ્ઞાન જૂતધર્મ નથી	૨૭
અન્યદેહમાં આત્મસિદ્ધિ	૧૩	પદનો અર્થ શો ?	૨૮
આત્મસિદ્ધિમાં અનુમાનો	૧૩	વસ્તુની સર્વમથતા	૨૮

૨. દ્વિતીય ગણધર અભિભૂતિ-કર્મના અસ્તિત્વની અર્થ ૩૦-૪૯

કર્મ વિશે સંશય	૩૦-૩૧	કર્મ પરિણામી છે	૩૮
કર્મની સિદ્ધિ	૩૧-૪૯	કર્મ વિચિત્ર છે	૩૯
કર્મનું પ્રત્યક્ષ છે	૩૧	સ્થૂલ દેહથી કર્મભૂલ દેહ જિત્ત છે	૪૦
કર્મસાધક અનુમાન	૩૨	મર્ત કર્મના અમૂર્ત આત્મા સાથે મંબધ	૪૦
નુપ્ત-દુઃખ માત્ર દૃષ્ટકરણાધીન નથી	૩૨	ધર્મ-અધર્મ એ કર્મ જ છે	૪૧
કર્મસાધક અન્ય અનુમાનો	૩૨	મર્ત કર્મની અમૂર્ત આત્મામાં અસર છે	૪૧
કાર્મભૂ શરીરની સિદ્ધિ	૩૩	સંસારી આત્મા મૂર્ત પણ છે	૪૨
એનનની કિંવા સકળ હોવાથી કર્મની		જીવ-કર્મનો અનાદિ સંબધ	૪૨
સિદ્ધિ	૩૩	વેદવાક્યોની સગતિ	૪૨
મિયાનું ફલ અદૃષ્ટ છે	૩૫	મંથિરાદિ એ કારણ નથી	૪૩
અનિચ્છા છતાં અદૃષ્ટ કળ મળે	૩૬	અભાવવાદનું નિરાકરણ	૪૪
અદૃષ્ટ છતાં કર્મ મૂર્ત છે	૩૭	વેદવાક્યનો સમન્વય	૪૭

૩. ત્રીજા ગણધર વાયુભૂતિ-જીવ-શરીર એક જ છે ? ૫૦-૬૬

જીવ-શરીર એક જ છે એવો	સંશયનિવારણ	૫૧-૬૬
સંશય	૫૦-૫૧	પ્રત્યેકમાં ન હોય તે સમુદાયમાં ન હોય પર

અર્થેક જૂતમાં ચેતન્ય નથી	૫૨	જીવ ક્ષણિક નથી	૫૯
જૂતજિભ આત્માનું સાધક અનુમાન	૫૪	વિજ્ઞાન પણ સર્વથા ક્ષણિક નથી	૬૦
હન્દ્રિયો આત્મા નથી	૫૪	જ્ઞાનના પ્રકારો	૬૩
હન્દ્રિયો ગ્રાહક નથી	૫૫	વિષ્ણુમાન છતાં અનુપલબ્ધિનાં કારણો	૬૪
અતીન્દ્રિય વસ્તુની સિદ્ધિમાં પ્રમાણ	૫૬	આત્માનો અભાવ કેમ નથી ?	૬૬
જૂતજિભ આત્માનું સાધક અનુમાન	૫૬	વેદથી સમર્થન	૬૬

૪. ચોથા ગણધર વ્યક્ત—શૂન્યવાદનિરાસ ૬૬-૮૩

જૂતોની સત્તા વિશે સંશય	૬૭-૭૨	શૂન્યતા સ્વાભાવિક નથી	૭૭
પદાર્થો માધિક છે	૬૭	વસ્તુની અન્યનિરપેક્ષતા	૭૮
અર્થા અવધાર સાપેક્ષ છે	૬૮	સ્વતઃ પરતઃ આદિ પદાર્થોની સિદ્ધિ	૭૮
સર્વશૂન્યતાનું સમર્થન	૬૯	સર્વશૂન્યતાનું નિરાકરણ	૭૯
ઉત્પત્તિ નથી ધટ્ટી	૭૦	ઉત્પત્તિનો સંભવ	૮૦
અદશ્ય હોવાથી શૂન્યતા	૭૨	અધુ અદશ્ય નથી	૮૫
સંશયનિવારણ	૭૩-૮૩	અર્થન એ અભાવસાધક નથી	૮૬
જૂતો વિશે સંશય હોવાથી જ		પૃથ્વી આદિ જૂતો અત્યક્ષ છે	૮૮
તેમની સત્તા છે	૭૩	વાયુનું અસ્તિત્વ	૮૯
સ્વપ્રેનના નિમિત્તો	૭૪	આકાશની સિદ્ધિ	૮૯
સર્વશૂન્યતામાં અવધારાભાવ	૭૪	જૂતો સજીવ છે	૮૯
અર્થા જ્ઞાનો પ્રાપ્ત નથી	૭૫	જૂતો સજીવ છતાં અહિંસાનો સદ્ભાવ	૯૧
સર્વ સત્તા માત્ર સાપેક્ષ નથી	૭૫	હિંસા-અહિંસાનો વિવેક	૯૨
શૂન્યવાદમાં સ્વપરપક્ષો બેદ ન ધટ્ટ	૭૬	વેદવ્યવસ્થાનો સમન્વય	૯૩

૫ પાંચમા ગણધર મુદ્ધર્મા—આ ભવ અને પર ભવના સાદશ્યની ચર્ચા ૯૪-૧૦૨

મહુ-પરલોહના સાદશ્ય-વૈસમ્યના		કર્મનું ફળ પરભવમાં પણ છે	૯૪
સંશય	૯૪-	કર્મના અશ્વાત્મ્યો મેસાર નથી	૯૫
કારણ સદશ કાર્ય	૯૪	પરભવ સ્વભાવજન્ય નથી	૯૫
સંશયનિવારણ	૯૫-૧૦૨	સ્વભાવવાન્નું નિરાકરણ	૯૬
કારણથી વિલક્ષણ કાર્ય	૯૫	વસ્તુ સમાન અને અસમાન છે	૧૦૦
કારણવૈચિત્ર્યથી કાર્યવૈચિત્ર્ય	૯૫	પરભવમાં તે જ વનિ નથી	૧૦૧
આ ભવની જેમ પરભવ વિચિત્ર છે	૯૬	વેદ વાક્યોનો સંગત્વય	૧૦૧

૬. છઠા ગણધર મંડિક—અધ-માત્ર ચર્ચા ૧૦૩-૧૨૦

અધ-મેક્ષિના સંશય	૧૦૩-૧૦૫	કર્મસિદ્ધિ	૧૦૬
પ્રથમ જીવ પટ્ટી કર્મ અંત નથી	૧૦૪	અનાદિ છતાં સાંન અધ	૧૦૭
જીવ-કર્મ યુગપદ્ધત્તપત્ર નથી	૧૦૫	જીવ-કર્મના સંયોગ અનાદિ-સાંન	૧૦૭
સંશયનિવારણ	૧૦૫-૧૦૨	અને અનાદિ-અનંત	૧૦૭
કર્મમંત્રાન અનાદિ છે	૧૦૫	ભગ્ય-અભગ્યના ભેદો	૧૦૮
જીવનો અધ	૧૦૬	અનાદિ છતાં ભગ્યવ્યનો અંત	૧૦૮

જન્મનો મોક્ષ છતાં સંસાર ખાલી નથી થતો	૧૦૯	આત્મ નિર્વાનિત્ય છે	૧૧૩
સર્વશયનને પ્રમાણ માતો	૧૧૦	લાકષ્મીભાગે મુક્ત રહે છે	૧૧૪
મોક્ષે ન જનારા જન્મો કેમ ?	૧૧૦	આત્મા અગ્રણી છતાં સ્વિકૃત	૧૧૫
મોક્ષ કૃતક છતાં નિત્ય	૧૧૨	અલોકમાં ગતિ નથી	૧૧૬
મોક્ષ એકાંતભાવે કૃતક નથી	૧૧૨	અલોકમાં પ્રમાણ	૧૧૭
મોક્ષમાં જીવ-કર્મનો અંશોગ છતાં બંધ નથી	૧૧૨	ધર્મ-અધર્મસિદ્ધાંતોની સિદ્ધિ	૧૧૭
મુક્ત ફરી સંસારમાં ન આવે	૧૧૩	સિદ્ધિસ્થાનથી પતન નથી	૧૧૮
આત્મા વ્યાપક નથી	૧૧૮	આદિ સિદ્ધ કોઈ નથી	૧૧૯
		સિદ્ધોનો સમાવેશ	૧૧૯
		વેદવાક્યનો સમન્વય	૧૨૦

૭. સાતમા ગણધર મૈત્રેયુત-દેવચર્યા ૧૨૧-૧૨૭

દેવ વિશે સંકેહ	૧૨૧	દેવા અહીં કેમ આવે ?	૧૨૪
સંશયનું નિવારણ	૧૨૧-૧૨૭	દેવસાધક અન્ય અનુમાનો	૧૨૫
દેવા પ્રત્યક્ષ છે	૧૨૨	અકલિકારની સિદ્ધિ	૧૨૫
અનુમાનથી સિદ્ધિ	૧૨૨	દેવપદની સ્પર્ધા	૧૨૫
આ લોકમાં દેવા કેમ નથી આવતા ?	૧૨૪	વેદવાક્યનો સમન્વય	૧૨૬

૮. આઠમા ગણધર અકપિત-નારકચર્યા ૧૨૮-૧૩૩

નારક વિશે સંકેહ	૧૨૮	આત્મા ઇન્દ્રિયોથી ભિન્ન છે	૧૩૦
સંશયનિવારણ	૧૨૮-૧૩૩	અતીન્દ્રિયતાનો વિષય અધુર છે	૧૩૧
સર્વજ્ઞને પ્રત્યક્ષ છે	૧૨૯	ઇન્દ્રિયના પરીક્ષણ શા માટે ?	૧૩૧
કોઈને પણ પ્રત્યક્ષ તે પ્રત્યક્ષ કહેવાન	૧૨૯	અનુમાનથી નારકસિદ્ધિ	૧૩૨
ઇન્દ્રિયના પરીક્ષણ છે	૧૨૯	સર્વજ્ઞવચનથી સિદ્ધિ	૧૩૨
ઉપલબ્ધિ કરી ઇન્દ્રિયો નથી, આત્મા છે	૧૩૦	વેદવાક્યનો સમન્વય	૧૩૩

૯. નવમા ગણધર અચલભાતા-પુણ્ય-પાપચર્યા ૧૩૪-૧૫૧

પુણ્ય-પાપ વિશે સંકેહ	૧૩૪-૧૩૬	પુણ્ય-પાપ સંકીર્ણ છે એવા વાદ	૧૩૫
પુણ્યવાદ	૧૩૫	પુણ્ય પાપ બન્ને સ્વતંત્ર છે	૧૩૬
પાપવાદ	૧૩૫	સ્વભાવવાદ	૧૩૬
સંશયનિવારણ	૧૩૬-૧૫૧	માત્ર પાપવાદનો નિરાસ-પુણ્યસિદ્ધિ	૧૪૩
સ્વભાવવાદનો નિરાસ	૧૩૬	સંકીર્ણ પદનો નિરાસ	૧૪૩
અનુમાનથી પુણ્ય-પાપકર્મની સિદ્ધિ	૧૩૭	કર્મસંક્રમનો નિષય	૧૪૫
પુણ્ય અને પાપરૂપ અદ્વૈતકર્મની સિદ્ધિ	૧૩૮	પુણ્ય અને પાપનું લક્ષણ	૧૪૬
કર્મના પુણ્ય-પાપભેદોની સિદ્ધિ	૧૩૯	કર્મપ્રલયની પ્રક્રિયા	૧૪૬
કર્મ અમૂર્ત નથી	૧૩૯	પુણ્ય અને પાપ પ્રકૃતિની ગણના	૧૪૬
અદ્વૈત છતાં મૂર્ત કર્મની સિદ્ધિ	૧૪૧	પુણ્ય-પાપના સ્વાનુચિત સમર્થન	૧૫૦
માત્ર પુણ્યવાદનો નિરાસ-પાપસિદ્ધિ	૧૪૨	વેદવાક્યનો સમન્વય	૧૫૧

૧૦. દશમા ગણધર મેતાર્થ—પરલોકઅર્થ ૧૫૧-૧૫૮

પરલોક વિશેના સંકેહ ૧૫૧-૧૫૩

બ્રહ્મર્મ ચેતન્યનો જાતો સાથે નાશ ૧૫૨	
જાતી ક્રિયાન ચેતન્ય અનિત્ય છે ૧૫૨	
અદૈત આત્માને સસરણ નથી ૧૫૩	

સંરાધનિવારણ ૧૫૩-૧૫૮

પરલોકસિદ્ધિ—આત્મા સ્વતંત્ર દ્રવ્ય છે ૧૫૩	
આત્મા એક છે ૧૫૩	
આત્મા દેહપ્રમાણ છે ૧૫૪	
આત્મા સક્રિય છે ૧૫૪	
દેવ-નારકનું અસ્તિત્વ ૧૫૪	
પરલોકના અભાવનો પૂર પાડ ૧૫૮	

વિજ્ઞાન અનિત્ય હોવાથી આત્મા

અનિત્ય ૧૫૪	
એકાંત નિત્યમાં કટૃત્વાદિ નહિ ૧૫૫	
અજ્ઞાની આત્માને સસરણ નહિ ૧૫૫	
કિતરે પક્ષ ૧૫૫	
પરલોકસિદ્ધિ ૧૫૫	
આત્મા અનિત્ય છે માત્ર નિત્ય ૧૫૫	
પણ છે ૧૫૫	
ધડો પણ નિત્યાનિત્ય છે ૧૫૬	
વિજ્ઞાન પણ નિત્યાનિત્ય છે ૧૫૭	
સર્વ વસ્તુ નિત્યાનિત્ય છે ૧૫૭	
વદવાક્યનો સમન્વય ૧૫૮	

૧૧. અગિયારમા ગણધર પ્રભાસ—નિર્વાણઅર્થ ૧૫૯-૧૮૦

નિર્વાણ વિશે સંકેહ ૧૫૯-૧૬૧

નિર્વાણ વિશે મનભેદો ૧૬૦	
-------------------------	--

સંકેહનિવારણ ૧૬૧-૧૮૦

નિર્વાણસિદ્ધિ—જીવ કર્મના અનાદિ ૧૬૧	
સંયોગનો નાશ થાય છે ૧૬૧	
સસારપર્યાયનો નાશ જતાં જીવ ટક છે ૧૬૧	
કર્મનાશથી સસારની જેમ જીવનો નાશ નથી ૧૬૨	
જીવ સર્વથા વિનાશી નથી ૧૬૨	
કૃતક હોવા છતાં મોક્ષનો નાશ નથી ૧૬૨	
પ્રજ્વસાકાવ તુચ્છ નથી ૧૬૨	
મોક્ષ કૃતક છે જ નહિ ૧૬૩	
મુક્તાત્મા નિત્ય છે ૧૬૩	
મુક્તાત્મા વ્યાપક નથી ૧૬૩	
જીવમાં બધા અને મોક્ષ છે ૧૬૩	

મોક્ષ નિત્યાનિત્ય છે ૧૬૪	
દીપનિર્વાણ જેમ મોક્ષ નથી—દીપનો સર્વથા નાશ નથી ૧૬૪	
પુદ્ગલના સ્વભાવનું નિરૂપણ ૧૬૫	
વિષયભોગ નહિ છતાં મુક્તને મુખ ૧૬૬	
હિન્દ્રિયો નથી છતાં મુક્તને જ્ઞાન છે ૧૬૬	
મુક્તાત્મા અજીવ નથી મનતો ૧૬૮	
હિન્દ્રિયો વિના પણ જ્ઞાન છે ૧૬૯	
આત્મા જ્ઞાનવ્યરૂપ છે ૧૭૦	
પુણ્ય નથી છતાં મુક્ત સુખી છે—પુણ્યનું ફળ મુખ નથી ૧૭૧	
દેહ વિના પણ સુખનો અનુભવ ૧૭૪	
વદવાક્યનો સમન્વય ૧૭૬	
સિદ્ધિનાં સુખ અને જ્ઞાન નિત્ય છે ૧૭૫	
સુખ-જ્ઞાન અનિત્ય પણ છે ૧૭૬	

દિગ્વિસ્તાર

૧૮૧-૨૧૦

બુદ્ધિપત્ર

૨૧૧-૨૧૨

ગણધરવાદની ગાથાઓ

૧-૪૦

ટીકાનાં અવતરણો

૪૧-૪૨

રાખજીવી

૪૩-૫૨

પ્રસ્તાવના

૧. ‘ગણધરવાદ’ એ શું છે ?

જૈન શ્રુતમાં આવશ્યકસૂત્ર એ એક મહત્ત્વનો ગ્રન્થ છે. જૈન શ્રુતની સર્વ પ્રથમ પ્રાકૃત મહાવ્યાખ્યા અનુયોગદ્વાર સૂત્રમાં કરવામાં આવી છે અને તે આવશ્યક સૂત્રની વ્યાખ્યારૂપ છે. આચાર્ય ભદ્રબાહુએ જે અનેક નિયુક્તિઓની રચના કરી છે તેમાં આવશ્યક સૂત્રની નિયુક્તિ એ મહત્ત્વનું સ્થાન ધરાવે છે. તેમાં બીજી નિયુક્તિઓની જેમ પ્રાકૃત પદ્યમાં આવશ્યકસૂત્રની વ્યાખ્યા કરવામાં આવી છે. આવશ્યકસૂત્રનાં છ અધ્યયનો પૈકી સામાયિક એ પ્રથમ અધ્યયન છે. તે સામાયિક અધ્યયન અને તેની ઉક્ત નિયુક્તિ પૂરતી અર્પણિત પણ અતિવિસ્તૃત વ્યાખ્યા પ્રાકૃતપદ્યમાં આચાર્ય જિનભદ્રે કરી તે વિશેષાવશ્યકભાષ્યના નામે પ્રસિદ્ધ છે. વિશેષાવશ્યકભાષ્યની અનેક વ્યાખ્યાઓમાં આચાર્ય મલધારી હેમચંદ્રની વિસ્તૃત સંસ્કૃત વ્યાખ્યા સુપ્રસિદ્ધ છે. પ્રસ્તુત પુસ્તક ‘ગણધરવાદ’ એ આચાર્ય જિનભદ્રના ભાષ્યની ઉક્ત વિસ્તૃત વ્યાખ્યાના આધારે, તેના ‘ગણધરવાદ’ નામના પ્રકરણનું ભાષાંતર છે.

ભાષાંતરની શૈલી

આ ગ્રન્થને માત્ર ભાષાંતર નહિ પણ રૂપાંતર કહેવાનું હું વધારે પસંદ કરું છું. પ્રકરણના નામ પ્રમાણે ભગવાન મહાવીર સાથેનો બ્રાહ્મણ પંડિતોને જે વાદ થયો તેના આમાં સમાવેશ છે એ બ્રાહ્મણપંડિતો વાદ થયા પછી ભગવાનના પ્રભાવમાં આવ્યા, તેમના મુખ્ય શિષ્યો થયા, અને ગણધર કહેવાયા. તેથી તેમના વાદને “ગણધરવાદ” કહેવાય છે. એટલે આ ભાષાંતરની શૈલી સંવાદાત્મક રાખવામાં આવી છે. સંવાદને અનુકૂળ બનાવીને મલધારીની વ્યાખ્યાનાં વાક્યોનું માત્ર ભાષાંતર નહિ પણ રૂપાંતર પણ કરવું પડે. એટલે આ ભાષાંતર માત્ર સંસ્કૃતનો ગુજરાતી ભાષામાં અનુવાદ નથી, પણ એ વ્યાખ્યાને સંવાદાત્મક રીતે રજૂ કરવાનો પ્રયત્ન હોવાથી રૂપાંતર છે.

સંસ્કૃત ભાષાની એ વિશેષતા છે કે તેમાં અંગીર દાર્શનિક વિષયોની ચર્ચા તેની પરંપરાને કારણે અતિ સંક્ષિપ્ત શૈલીમાં થઈ શકે છે, છતાં વિષયની અરપણતા જરા પણ રહેતી નથી. ગુજરાતી ભાષાની અને સંસ્કૃત ભાષાની શૈલીમાં પણ ભેદ છે જ. એટલે જો ભાષાંતરને સુવાચ્ય બનાવવું હોય તો તેની શૈલી ગુજરાતી રાખવી જોઈએ. માત્ર શબ્દશ્ચઃ અનુવાદ કરવા જતાં ભાવ અરપણ રહેવાનો વધારે સંભવ છે. એ ગુજરાતી હોય છતાં તેમાં ગુજરાતીપણું નજરે ન પણ આવે એવો સંભવ છે. એટલે ભાષાંતરકારે માત્ર શબ્દને નહિ પણ શબ્દ અને ભાવને વળગીને સંસ્કૃત ભાષાનું ગુજરાતીકરણ કરવું આવશ્યક થઈ પડે છે. આ ભાષાંતરમાં મેં એમ કરવાનો નમ્ર પ્રયાસ કર્યો છે. તેમાં કેટલી સફળતા મળી છે તે વિવેચકે જોવાનું છે.

સામાન્ય સંસ્કૃત જાણનાર, પણ દર્શનને નહિ જાણનાર વાચક ગુજરાતી વાંચીને પછી સંસ્કૃત સામે રાખે તો સરલતાથી તેનો મૂળ સંસ્કૃત અર્થમાં પ્રવેશ થઈ જાય એ ખ્યાલ હોવાથી મૂળસંસ્કૃતની કાંઈ પણ આવશ્યક વસ્તુ છોડી નથી અને ક્રમ પણ મૂળનો જ રાખ્યો છે. વસ્તુનું સ્પષ્ટીકરણ કરવા બાપાની સરલતા તરફ ધ્યાન આપ્યું છે, પણ મારા તરફથી તેમાં નવી વસ્તુ ઉમેરવામાં નથી આવી. તેમ કરવા જતાં એ સ્વતંત્ર અર્થ બની જાય; બાપાતર કે રૂપાંતર ન રહેત. જ્યાં નવી વસ્તુ કહેવાની હતી તે મેં પાછળ ટિપ્પણમાં કહેવાનું ઉચિત માન્યું છે.

આવશ્યક સૂત્ર અને તેનું પ્રથમ અધ્યયન

સમગ્ર જૈન આગમ સાહિત્યમાં આ એક જ એવો અર્થ છે જેનો પ્રચાર બપારથી તેની રચના થઈ છે ત્યારથી ઉત્તરોત્તર વધારે ને વધારે થતો રહ્યો છે આજે પણ એ સૂત્ર-વિષયક જોટલુ સાહિત્ય પ્રકાશિત થાય છે તેટલું કાંઈપણ સૂત્ર વિશે થતું નથી. કારણ એ છે કે તે અમળ્ય અને આવકની પ્રતિદિન કર્તવ્ય આવશ્યક ક્રિયાનું નિરૂપણ કરે છે અને તેથી પ્રત્યેક અમળ્ય અને આવકને તેની પ્રતિદિન આવશ્યકતા પડે છે. એ અર્થનો વિષય ધાર્મિક પુરુષોના જીવનમાં વલ્યાદ્યને તેમના જીવનમાં ઓતપ્રોત થઈ ગયો છે. આમ હોવાથી એ અર્થની ટીકાપટીકાઓ ઉપરાંત તેના એકેક વિષયને લઈને અનેક સ્વતંત્ર અર્થોની રચના કરવામાં આવી છે. અને એ અર્થો પણ ટીકાપટીકાઓથી અલકૃત કરવામાં આવ્યા છે. બાપાની દૃષ્ટિએ જોઈએ તો એ અર્થની પ્રાચીન પ્રાકૃત અને સંસ્કૃત ટીકાઓથી માંડી આધુનિક ગુજરાતી હિન્દી બાપામાં ક્ષતાબ્દીવાર સાહિત્ય ઉપલબ્ધ થાય છે. જૈન આગમોના વર્ગીકરણમાં પ્રાચીન પદ્ધતિ પ્રમાણે અંગઆજના એક વર્ગમાં આવશ્યકસૂત્ર અને બીજા વર્ગમાં આવશ્યકસૂત્ર સૂત્રોને મૂકવાની પદ્ધતિથી પણ આવશ્યકસૂત્રની મહત્તા સૂચિત થાય છે.^૧

આવશ્યકસૂત્રનું પ્રથમ અધ્યયન સામાયિક વિશે છે. આચાર્ય બદ્રબાહુના મત પ્રમાણે એ સામાયિક જ સમગ્ર શ્રુતજ્ઞાનની આદિમાં છે. શ્રુતજ્ઞાનનો કાંઈ સાર હોય તો તે ચારિત્ર છે. અને ચારિત્રનો સાર નિર્વાણ છે.^૨ આ પ્રમાણે આવશ્યકસૂત્રનું પ્રથમ અધ્યયન જે સામાયિક વિશે ચર્ચા કરે છે તેને સીધા સંબંધ મોક્ષ સાથે છે. આગમમાં જ્યાં ભગવાન મહાવીરના શ્રમણોના શ્રુતજ્ઞાનના અધ્યયનની વાત આવે છે ત્યાં સર્વત્ર તેમના અધ્યયનમાં સામાયિકને પ્રથમ સ્થાન આપવામાં આવ્યું છે અને ત્યારપછી જ બીજા અંગ-અર્થોને સ્થાન છે. આ પ્રમાણે જ્ઞાનની દૃષ્ટિએ જ નહિ, પણ આચાર્યની દૃષ્ટિએ પણ સામાયિકને જ સર્વ પ્રથમ સ્થાન છે.

આચાર્ય બદ્રબાહુના મતાનુસાર તો ભગવાનને કેવલજ્ઞાન થયા પછી તેમણે પ્રથમ અર્થતઃ ઉપદેશ સામાયિકનો આપ્યો હતો. અર્થાત્ તેમના પ્રથમ ઉપદેશમાં સામાયિકનો અર્થ સમાવિષ્ટ હતો, એટલું જ નહિ, પણ ગણપદેશો પણ વાદ થયા પછી પ્રથમ ઉપદેશ સામાયિકનો જ લીધો હતો એ પણ આચાર્યે કહ્યું છે.^૩ સામાયિકનો ઉપદેશ લેવાથી

૧. નંદી સૂત્ર સુ. ૪૩ ૨. "જાગ્રદ્વર્માર્થે સુવત્તાં જાત ષિન્દુસારાઓ । તસ્ય ચિ સારો ચરણં છારો ચરણસ્ય નિવ્વાણ ॥" ભાવ. નિ. ૧૩ । ૩. ભગવતી ૨. ૧. ૪. આવ. નિ. ૭૩૩-૭૩૫, ૭૪૨-૭૪૫

ગણધરને શો લાભ થયો એવા પ્રશ્નના ઉત્તરમાં આચાર્યે જતાવ્યું છે કે તેમને તેથી શુભા-
શુભ પદાર્થોનું જ્ઞાન થયું. એ જ્ઞાનને કારણે તેમણે સંવત્ર અને તપમાં પ્રવૃત્તિ કરી, તેથી
નવા પાપકર્મથી નિવૃત્ત થયા, બાધિષ્ઠ કર્મોનો નાશ કરવા સમર્થ થયા, અને અક્ષરીર બન્યા;
અક્ષરીર બનીને અબ્યાબાધ મોક્ષમુખને પામ્યા.^૧

શ્રમણીકામાં પ્રથમ જે ચારિત્ર લેવામાં આવે છે તે પણ સામાયિક ચારિત્ર છે.
ખરી રીતે એ જ ચારિત્ર જ્યારે પરિપૂર્ણ અને છે ત્યારે તે યથાખ્યાત-સંપૂર્ણ ચારિત્ર
કહેવાય છે અને તે જ મોક્ષનું સાક્ષાત્ કારણુ અને છે. આ રીતે જ્ઞાન અને ચારિત્ર બન્નેમાં
સામાયિકની જ મુખ્યતા છે. એટલે આચાર્ય જિનભદ્રે માત્ર એ નિયુક્તિસહિત સામાયિકા-
ભ્યનની વિશેષરૂપે વ્યાખ્યા કરવાનું ઉચિત માન્યું અને વિશેષાવસ્થકભાષ્ય નામે એક
મહાન અન્યની રચના કરી.

વિશેષાવસ્થકભાષ્યમાં ગણધરવાદનો પ્રસંગ

આવસ્થક નિયુક્તિમાં સામાયિક અભ્યનની વ્યાખ્યા પ્રસંગે ઉપોદ્ધાતરૂપે આચાર્ય
ભદ્રબાહુએ કેટલાક પ્રશ્નોનું^૨ સમાધાન કર્યું છે. તેમાં સામાયિકના નિર્ગમનો અર્થાત્ સામા-
યિકના આવિર્ભાવનો પ્રશ્ન ઉઠાડ્યો છે અને તે કેવી પરિસ્થિતિમાં જ્ઞાનાથી ક્યારે અને ક્યાં
આવિર્ભૂત થયું છે એવાદિ પ્રશ્નોનું સમાધાન કર્યું છે. તે પ્રસંગે તેમણે ભગવાન મહાવીરનો
જીવ પૂર્વભવમાં અટવામાં ભૂલા પડેલા સાધુઓને માર્ગ જતાવવાથી કરે કેવી રીતે મિથ્યાત્વમાંથી^૩
અદાર નીકળીને સમ્યક્ત્વને પામ્યો^૪ તે જતાવ્યું છે. અને ઉત્તરોત્તર કષાયોનો ક્ષય કરીને
ભગવાન મહાવીર જે પ્રકારે સર્વજ્ઞ થયા તેનું વિસ્તારથી વર્ણન કર્યું છે. અને છેવટે
જણાવ્યું છે કે જ્યારે હાસ્યરિષ્ઠ જ્ઞાન નષ્ટ થઈને અનંત એવું કેવળજ્ઞાન ઉત્પન્ન થયું
ત્યારે વિકાર કરીને રાત્રે તેઓ મહસેન વનમાં પહોંચ્યા.^૫ એટલે અપમાપાવામાં એ
મહસેન વનમાં દેવોએ ધર્મચક્રવર્તી^૬ ભગવાન મહાવીરના દ્વિતીય સમવસરજીવની—મહાસલાની
રચના કરી.^૭ એ જ નગરીમાં બ્રાહ્મણ સોમિલાચાર્યે યજ્ઞ માંડ્યો હતો તેથી દૂર દૂરના મહા-
પંડિતો તેમાં ભાગ લેવા આવ્યા હતા. એ યજ્ઞમંડપની ઉતરે દેવો ભગવાનના સમવસરજીવમાં
ઉત્સવ મનાવી રહ્યા હતા^૮ એટલે યજ્ઞમાં ઉપસ્થિત લોકોને એમ લાગ્યું કે અમારા યજ્ઞાનુજ્ઞાનથી
સંતુષ્ટ થઈને દેવો સ્વયં યજ્ઞવાટિકામાં આવી રહ્યા છે.^૯ પણ જ્યારે તેમણે જોયું કે તે દેવો
યજ્ઞવાટિકા તરફ આવવાને બદલે બીજે જ ક્યાંય ઉતર તરફ જઈ રહ્યા છે ત્યારે તેમના
આશ્ચર્યનો પાર રહ્યો નહિ. લોકોએ પણ બબર આપ્યા કે સર્વજ્ઞ ભગવાન મહાવીરનો
મહિમા સ્વયં દેવો આવીને વધારી રહ્યા છે. ત્યારે અભિમાની પંડિત ઇન્દ્રજીતિને થયું કે
મારા સિવાય વળી બીજે કોણ સર્વજ્ઞ હોઈ શકે? એટલે તે સ્વયં ભગવાનના સમવસરજીવમાં
હાજર થઈ ગયો.^{૧૦} તેને આવેલો જાણીને ભગવાન મહાવીરે તેને નામ અને જોતથી બોલાવ્યો^{૧૧}
અને તેના મનમાં જીવના અસ્તિત્વ વિશેનો જે સંદેહ હતો તે તેને કહી જતાવ્યો. અને

૧. આ.વ૦ નિં ૭૪૫-૭૪૮ ૨. આ.વ૦ નિં ૧૪૦-૧૪૧, ૧૪૫ ૩. વિશેષાં ભાષ્યમાં
“મિચ્છતાદ્વત્તમાઓ” ઇત્યાદિ શાયાને ભાષ્યની ગણી છે આવસ્થક હાસ્યરિષ્ઠમાં પણ તે શાયાની
વ્યાખ્યા નથી, પણ વિશેષાંના સંપાદકે તે શાયાને નિયુક્તિની ગણી છે. જુઓ પાછળ છાપેલ મૂળ.
૪. આ.વ૦ નિં ૧૪૬—(પંચ કિર “દેહિલા”) ૫. આ.વ૦ નિં ૫૩૯ ૬. આ.વ૦ નિં ૫૪૦
૭. આ.વ૦ નિં ૫૪૧-૪૨, ૫૪૨ ૮. આ.વ૦ નિં ૫૪૧ ૯. આ.વ૦ નિં ૫૪૮ ૧૦. આ.વ૦ ૫૪૮

તેને કહ્યું કે વસ્તુતઃ તું વેદપદોનો અર્થ જાણતો નથી તેથી જ તને આવી ક્રાંતિ થઈ છે. હું તને તે પદોનો ખરા અર્થ બતાવીશ. અને છેવટે જ્યારે ઇન્દ્રજીતિના સંશયનું નિવારણ થયું ત્યારે તેણે પોતાના ૫૦૦ શિષ્યો સાથે ભગવાન મહાવીર પાસે દીક્ષા લીધી.^૨ એ જ ઇન્દ્રજીતિ ભગવાનના મુખ્ય ગણધર બન્યા. તેને દીક્ષિત થયેલા જાણીને અગ્નિજીતિ આદિ ખીજા દશ બ્રાહ્મણ પંડિતો પણ ક્રમશઃ ભગવાન પાસે આત્મા તેમને પણ તે જ પ્રમાણે તેમનાં નામ ગોત્રથી ભગવાને આવકાર્યા અને તેમનાં મનમાં રહેલી જુદી જુદી શંકાઓ પણ કહી બતાવી. અને સમાધાન થયે તેઓ પણ ભગવાન પાસે પોતપોતાના શિષ્યો સાથે દીક્ષિત થયા અને ગણધરપદને પામ્યા.^૩

પ્રથમ ઇન્દ્રજીતિના મનમાં રહેલા સંશયકથનથી માંડીને અંતિમ અગિયારમા પ્રમાસની દીક્ષાવિધિ સુધીના પ્રસંગની આવશ્યકનિયુક્તિની ૪૨ ગાથાઓ (૬૦૦-૬૪૧) ના આખ્યાનપ્રસંગે આચાર્ય જિનભદ્રે ‘ગણધરવાદ’ની રચના કરી છે. અને એ માત્ર ૪૨ ગાથાઓના આખ્યાનમાં તેમણે અગિયારે ગણધરના વાદ વિશેની જે ગાથાઓ રચી છે તેની સંખ્યા આ પ્રમાણે છે—૧-૫૬; ૨-૩૫; ૩-૩૮; ૪-૭૬; ૫-૨૮; ૬-૫૮; ૭-૧૭; ૮-૧૬; ૯-૪૦; ૧૦-૧૯; ૧૧-૪૯.

ઉક્ત આવૃત્તિ નિં ૪૨ ગાથાઓમાં પણ અગિયારે ગણધરોના નામ, શિષ્યસંખ્યા, સંશયનો વિષય, તેઓનું વેદપદોના અર્થનું અચાન, અને ‘હું’ વેદપદોનો સાચો અર્થ બતાવું છું’ એવું ભગવાનનું કથન—આટલી જ હકીકતો છે. ગણધરોનાં મનમાં વેદનાં કયા વાક્યોને લઈને તે વિષયમાં કેવી રીતે સંશય થયો ? તે સંશય ચત્રમાં તેમનો શી દલીલો હતી ? ભગવાને તેમને શી જવાબ આપ્યો ? વેદપદોનો ભગવાને શો અર્થ કયો ?—ઇત્યાદિ કશી જ હકીકત આવશ્યકનિયુક્તિમાં છે જ નહિ. એ બધી હકીકતોની પૂર્તિ કરીને પૂર્વોક્ત પક્ષની રચના કરવાપૂર્વક આચાર્ય જિનભદ્રે પોતાના ભાષ્યમાં વિસ્તૃત ‘ગણધર-વાદ’ની રચના કરી છે સારાંજ એ છે કે આવશ્યકનિયુક્તિમાં વસ્તુતઃ વાદ વિગેની કશી જ હકીકત વિશેષરૂપે આપવામાં આવી નથી. માત્ર વાદનું સૂચન છે. એ સૂચનને આધારે એક દીક્ષાકારને શોએ એ રીતે આચાર્ય જિનભદ્રે ‘ગણધરવાદ’ની રચના કરી છે.

આ પ્રકારે પ્રસ્તુત અનુવાદ મંથ સાથે આવશ્યક સૂત્ર, તેની ભદ્રવાહુકૃત ઉપોદ્ધાત-નિયુક્તિ, જિનભદ્રકૃત તેનું વિશેષાવશ્યકભાષ્ય. અને આચાર્ય હેમચંદ્ર મલ્લધારી-કુન બૃહદ્વૃત્તિ એટલા અંશેનો સંપર્ક છે તેથી આ પ્રસ્તાવનામાં, તે તે મંથના કતાં અચાર્યોની પરિચય આપવાનું ઉચિત માયું છે અને અંતે ગણધરોનો સામાન્ય પરિચય આપીને પ્રસ્તુત મંથના પ્રવચકરૂપે આત્મવાદ, કર્મવાદ, અને તેના વિરોધી વાદો અનાત્મવાદ અને અકર્મવાદ વિશે ઐતિકાસિક અને તુલનાત્મક દષ્ટિએ નિરૂપણ કર્યું છે, જેથી ગણધરવાદને ભગવી દાર્શનિક ભૂમિકા થી દે તે વાચકના ખ્યાલમાં આવે.

૨. આવશ્યકસૂચના કર્તા કોણ ?

જૈન આગમ શાસ્ત્રના જે બેદ કરવામાં આવે છે: અર્ચાગમ, અને મુત્રાગમ અર્થાત્ શબ્દાગમ. અનુયોગદ્વારમાં કહ્યું છે કે તીર્થંકરો આગમનો ઉપદેશ કરે છે તેથી તે સ્વયં

અર્થાગમના કર્તા છે. તે અર્થાગમ ગણધરોને તીર્થ'કરો પાસેથી સાક્ષાત્ મળતો હોવાથી ગણધરોની અપેક્ષાએ તે અનન્તરાગમ છે પણ તે અર્થાગમને આધારે ગણધરો સૂત્રોની રચના કરતા હોવાથી સૂત્રાગમ અથવા શબ્દાગમના ગણધરો જ કર્તા કહેવાય છે. ગણધરોના સાક્ષાત્ સ્થિતિની એપેક્ષાએ અર્થાગમ પરંપરાગમ કહેવાય છે અને સૂત્રાગમ તેમને ગણધરો પાસેથી સાક્ષાત્ મળતો હોવાથી તેમની અપેક્ષાએ તે અનન્તરાગમ કહેવાય છે. ગણધરોના પ્રશિષ્યોની અપેક્ષાએ બન્ને પ્રકારના આગમો પરંપરાગમ કહેવાય છે. ^૧

આ ઉપરથી આપણે એટલું તો તારવી શકીએ છીએ કે આગમના અર્થનો ઉપદેશ તીર્થ'કરોએ આપ્યો હતો, પણ તેને મન્યમદ્ધ કરવાનું માન ગણધરોને ફાળે જાય છે. એટલે જ્યાં જ્યાં આગમને તીર્થ'કરપ્રણીત કહેવામાં આવે છે ત્યાં તેનો અર્થ એટલો જ લેવો જોઈએ કે એ આગમમાં જે વાત કહેવામાં આવી છે તેનું મૂળ તીર્થ'કરના ઉપદેશમાં છે. તેનો શબ્દાર્થ એવો નથી કે એ મન્યો પણ તીર્થ'કરોએ બનાવ્યા છે. આ વસ્તુનું સમર્થન આચાર્ય બદ્યાહુએ આવશ્યકનિયુક્તિમાં કયું છે કે —

અર્થં માસદ્ બરહા સુતં ગંચતિ ગણહરા નિરૂણ ।

સાત્તણસ્વ દિયદાણ તમો સુત પવત્તદ્ ॥ ૧૨ ॥^૨

આવશ્યકના કર્તા વિશે એ માન્યતાઓ

હવે એ પ્રશ્ન વિચારીએ કે ગણધરોએ કયા કયા મન્યોની રચના કરી ? અને તેમાં આવશ્યકસૂત્રનો સમાવેશ થાય છે કે નહિ ?

આ બાબતમાં આગમ મન્યોમાં એકમત્ય જોવાતું નથી.

(૧) અનુયોગદ્વાર સૂત્રમાં અલૌકિક આગમ વિશે નિરૂપણ કરવામાં આવ્યું છે. તેમાં આચારાગ્રંથી માંડીને દષ્ટિવાદ સુધીનાં બાર અંગોના પ્રણેતા તીર્થ'કરને કહ્યા છે.^૩ આનો અર્થ આપણે એમ કરી શકીએ કે તેમના એ ઉપદેશને આધારે ગણધરોએ દાદશાંગીની રચના કરી. આ જ વસ્તુ નંદીમાં પણ સમ્યક્શ્રુતના વર્ણન પ્રશ્નને અનુયોગદ્વારના જ શબ્દોમાં કહેવામાં આવી છે.^૪ પૃષ્ઠ'કાગમની ધવલા ટીકા અને કપાયપાહુડની જયધવલા ટીકામાં પણ ઇન્દ્રજીતિ ગણધરને દાદશાંગ અને ચૌદ પૂર્વના^૫ સૂત્રકર્તા કહેવામાં આવ્યા છે.^૬

આ માન્યતાનું સમર્થન અન્યત્ર પણ મળે છે. આચાર્ય ઉમાત્યાતિએ તત્ત્વાર્થભાષ્યમાં આગમમાં અંગ અને અંગબાહ્ય એવો ભેદ શા માટે કરવામાં આવે છે તે સમગ્રવર્તા કહ્યું છે કે ગણધરકૃત તે અંગ અને સ્થાવરકૃત તે અંગબાહ્ય ૭ પૃષ્ઠકંપભાષ્ય ૮ અને વિશેષાવશ્યકભાષ્યમાં ૯ અંગ અને અંગબાહ્યનો ભેદ પણ પ્રકારે બતાવવામાં આવ્યો છે

૧. અનુયોગ દ્વાર સૂ. ૧૪૭ પૂ. ૧૧૮, વિશેષા. ૬૪૮-૬૪૯ ૨ આ વસ્તુનું સમર્થન સમગ્રવી આરોધના ગા. ૩૪, વિન્યોદમા પૂ. ૧૨૫, પૃષ્ઠ'કાગમની ધવલા ટીકા (પૂ. ૬૦) અને કપાયપાહુડની જયધવલા ટીકા (પૂ. ૮૪) માં પણ છે, તથા મહાપુરાણ (આદિપુરાણ) ૧, ૨૦૨, તિલોથપરજીતિ ૧, ૩૩; ૧, ૮૦ : તત્ત્વાર્થભાષ્ય-સિદ્ધસેન ઇતિ ૧-૨૦માં પણ છે. ૩. અનુયોગદ્વાર સૂ. ૧૪૭ પૂ. ૨૧૮. ૪. નદી સૂ. ૪૦ પ. ચૌદ પૂર્વનો સમાવેશ ગારમા અંગમાં હોવાથી ધવલા અને જયધવલાનો મત પૂર્વોક્ત મતથી જિનન નથી કે પૃષ્ઠ'કાગમ-ધવલા ટીકા ભાગ, ૧, પૂ. ૬૫ અને કપાય પાહુડ-જયધવલા ટીકા ભા. ૧, પૂ. ૮૬ ૭. તત્ત્વાર્થ ભાષ્ય ૧, ૨૦ ૮. પૃષ્ઠકંપભાષ્ય ગા. ૧૪૪ ૯. વિશેષા. ભા. ગા. ૫૫૦ અહીં, એ નોંધવા જેવું છે કે પૃષ્ઠકંપભાષ્યમાં અને વિશેષા. ભા. ગા. ૫૫૦માં કહ્યો જ ફક્ત નથી.

તેમાંનો એક પ્રકાર આચાર્ય ઉમાસ્વાતિએ નિર્દેશિત ઉક્તમનને અનુસરે છે. અને સહ્યે એ પણ સ્થિત થાય છે કે તેમના સમયમાં આચાર્ય ઉમાસ્વાતિનિર્દેષ માન્યતામાં શ્રેષ્ઠ આવતું હૃદય થઈ ગયું હતું. એટલે અંગબાહ્યનો એક આચાર્ય ઉમાસ્વાતિની જેમ એક જ પ્રકારે નહિ, પણ ત્રણ પ્રકારે ગતાવવામાં આવ્યો છે.

૧. નંદીસૂત્રની ચૂર્ણિમાં^૧ તથા આચાર્ય હરિભદ્રની નંદીટીકામાં^૨ અંગબાહ્યની રચના વિશે એ મત ફલિત થાય છે તેમાં પણ એક મત તો આચાર્ય ઉમાસ્વાતિએ સ્વીકારેલ મત જ છે કે જે ગણધરકૃત હોય તે અંગ અને સ્થવિરકૃત હોય તે અંગબાહ્ય આ ઉપરથી પણ એમ સિદ્ધ થાય છે કે જેમ જેમ વખત પસાર થતો ગયો તેમ તેમ અંગબાહ્ય એ ગણધરકૃત છે એમ માનવા તરફ વલણ હોવા છતાં જૂની માન્યતાનો પણ ઉલ્લેખ આચાર્યો કરવાનું ચૂકતા નથી.

એ ગમે તેમ હોય, પણ પ્રાચીન માન્યતા એવી સિદ્ધ થાય છે કે આવશ્યક એ અંગબાહ્ય હોવાથી આવશ્યકના કર્તા ગણધર નહિ પણ કોઈક સ્થવિર હતા.

પણ આ માન્યતા વિરુદ્ધ ખીજી માન્યતા ક્યારે સર થઇ એ કહેવું કઠણ છે. છતાં પણ એટલું તો નિશ્ચિત છે કે આવશ્યકસૂત્ર એ પણ ગણધરકૃત છે, એવી માન્યતા સર્વ પ્રથમ આવશ્યકનિયુક્તિમાં સ્પષ્ટ રૂપે પ્રતિપાદિત થયેલ નહોતે પડે છે.

આવશ્યકસૂત્રના સામાયિકાખ્યનની ઉપોદ્ધાતનિયુક્તિમાં ઉદ્વેશાદિ^૩ અનેક દ્વારોમાં જે પ્રશ્નો ઉઠાવ્યા છે અને તેનો કમસઃ જે ઉત્તર નિયુક્તિકારે આપ્યો છે તેનો સર્ળગ સ્વાધ્યાય કરનારને એ વસ્તુ સ્પષ્ટ થવા વિના નહિ રહે કે નિયુક્તિકાર વારંવાર એ જ વસ્તુ સિદ્ધ કરવા માગે છે કે સામાયિકાદિ અધ્યયનોની રચના ભગવાનના ઉપદેશને આધારે ગણધરોએ કરી છે. આ જ વસ્તુનું વિશેષ વશ્યકભાષ્યકાર જિનભદ્રે પણ પોતાના ઉક્ત નિયુક્તિના ભાષ્યપ્રસંગે સમર્થન કર્યું^૪ છે, અને તે જ વસ્તુને તે બંનેના ટીકાકારો આચાર્ય હરિભદ્ર, મલયગિરિ, મલધારી હેમચંદ્ર આદિ ને તે પ્રસંગે અનુસરે એમાં કશી જ નવાઈ નથી. આચાર્ય ભદ્રાહુએ એ પણ સ્પષ્ટ કર્યું છે કે આમાં જે હું કહું છું તે પરંપરાથી પ્રાપ્ત થયેલું છે.^૫ એ પરંપરાની ભાજ કાઠીએ તો એ આપણને આવશ્યકના પ્રાચીનતમ વ્યાખ્યાન અનુયોગદ્વારમાં મળે છે. ત્યાં પણ આવશ્યકના અધ્યયનો વિશે આવશ્યક-નિયુક્તિમાં આવતી ‘ઉદ્વેશાદિ’ પ્રદર્શક ગાથાઓ એ જ રૂપમાં છે.^૬ એ ગાથાઓના વિશેષ વિવરણ માટે અનુયોગદ્વારચૂર્ણિમાં કર્યું જ કહ્યું નથી, પણ આચાર્ય હરિભદ્રે પોતાના આવશ્યકવિવરણમાં વિવેચન કરવાની પ્રતિજ્ઞા કરી છે. અને તે વિવરણ આવશ્યક-નિયુક્તિને જ અનુસરે છે એ કહેવાની ભાગ્યે જ ભૂલ છે. આચાર્ય મલધારી હેમચંદ્ર પણ આવશ્યકનિયુક્તિનો ઉપયોગ કરીને જ એ ગાથાઓની વ્યાખ્યા કરે છે,^૭ એટલે એમ માની શકાય કે અનુયોગની ઉક્ત ગાથાઓનું તાત્પર્ય એ છે કે આવશ્યકસૂત્ર ગણધરકૃત છે.

૧. નંદી ચૂર્ણિ ૫૦ ૪૭ ૨. ૫૦ ૬૦ ૩. આશ્વ૦ નિં ૩૦ ૧૪૦-૧૪૧ ૪. આશ્વ૦ નિં ૦ની વિશેષરૂપે તેની ભાષ્યાદિ ટીકાઓ સાથે નીચેની ગાથાઓ દ્રશ્ય છે—ગાં ૮૦, ૬૦, ૨૭૦, ૭૩૪, ૭૩૫, ૭૪૨, ૭૪૫, ૭૫૦; વિશેષાં ૬૪૮-૮, ૬૭૩-૪, ૧૪૮૪-૮૫, ૧૫૩૩, ૧૫૪૫-૪૮, ૨૦૮૧, ૨૦૮૩, ૨૦૮૬. ૫. આશ્વ૦ નિં ૮૭ ૬. અનુયોગદ્વાર સું ૧૪૫. ૭. અનુયોગદ્વારવૃત્તિ-હરિભદ્ર કૃત ૫૦ ૧૧૨. ૮. ૫૦ ૨૫૮-૨૫૯.

આ પરંપરા ટીકાકારોને માન્ય છે અને તે આવશ્યકનિયુક્તિ એટલી જૂની છે જ. સ્વયં ભદ્રાબાહુ કહે છે કે 'હું પરંપરા પ્રમાણે સામાયિક વિશે વિવરણ કરું છું.' એટલે એમ માની શકાય કે આચાર્ય ભદ્રાબાહુની પણ પહેલાં ક્યારેક એ માન્યતા શરૂ થઈ ચર્ચા હતી કે માત્ર અંગ જ નહિ, પણ અંગબાહ્ય અંશોમાંથી સામાયિકાદિ આવશ્યકતાં અંગ્યમનો પણ ગણધરકૃત છે. પણ આ માન્યતા અહીં જ ન અટકતાં, બધા જ અંગબાહ્ય આગમ અંશો ગણધરકૃત છે, એમ ધીરે ધીરે મનાવા લાગ્યું. તેનો પુરાવો દિગંબર અંશોમાંથી પણ આપણને મળે છે. અને તે એ કે દિગંબર આચાર્ય જિનસેન (વિ. ૮૪૦) પોતાના હરિવંશ પુરાણમાં એ જ મતને અનુસરે છે. તેઓ જણાવે છે કે ભગવાન મહાવીર પ્રથમ બાર અંગનો અર્થતઃ ઉપદેશ આપ્યો,^૧ એ પછી ગૌતમ ગણધરે ઉપાંગ સહિત દ્વાદશાંગીની રચના કરી.^૨

જો કે નંદી-મુગમાં એક ઠેકાણે દ્વાદશાંગીને જ જિનપ્રણીત કહી છે, છતાં તેની સાથે ચૂર્ણિકાર અંગમબાહ્યને પણ ઉમેરવાની સૂચના આપે છે^૩ તે બતાવે છે કે ચૂર્ણિકાર સામે અંગબાહ્યને પણ ગણધરકૃત માનવાની પરંપરા પ્રચલિત થઈ ચર્ચા હતી. તેથી જ તેઓ અન્યત્ર મુગમાં જ્યાં અંગ-અંગબાહ્ય બન્નેની ગણતરી છે ત્યાં બન્ને માટે તેઓ જણાવે છે કે તે બન્ને અરિકંતના ઉપદેશાનુસારી^૪ છે. આચાર્ય હરિભદ્રને પણ નંદી-ટીકામાં ચૂર્ણિનું અનુસરણ કરવું પડ્યું. જો કે ચૂર્ણિકાર અને હરિભદ્ર બન્ને 'અથવા' કહીને તે મતની વિરુદ્ધ જે માન્યતા પ્રચલિત હતી તેની નોંધ લેવાનું ચૂકતા નથી કે ગણધરકૃત દ્વાદશાંગી છે અને સ્થવિરકૃત અંગમબાહ્ય છે.^૫

અંગબાહ્ય આગમ ગણધરકૃત છે એ માન્યતા એટલેથી જ અટકી નથી, પણ જૈન પુરાણકારોએ પોતાના પુરાણોનું પ્રામાણ્ય સિદ્ધ કરવા ખાતર ઉપોદ્ધાતામાં સ્પષ્ટ કરવાનું ઉચિત ધાર્યું છે કે એ પુરાણ પણ મૂળે તો ગણધરકૃત છે અને અમને તે વસ્તુ પરંપરાથી પ્રાપ્ત થઈ તેના આધારે પુરાણોની રચના કરવામાં આવી છે.^૬ આ રીતે માત્ર બાર અંગ ગણધરકૃત મનાતાં તેને સ્થાને અંગબાહ્ય ઉપરાંત પુરાણો પણ ગણધરકૃત મનાવા લાગ્યાં.

આટલી ચર્ચાનો પ્રસ્તુતોપયોગી કાર એ છે કે પ્રાચીન માન્યતા પ્રમાણે આવશ્યક એ અંગબાહ્ય હોવાથી, ગણધરકૃત મનાતું નહિ, પણ પછીથી તેને પણ આચાર્યો ગણધરકૃત માનવા લાગ્યા વળી એમ પણ કહેવું જોઈએ કે અંગબાહ્ય અંશોમાંથી પ્રથમ આવશ્યકને જ ગણધરકૃત માનવાની પરંપરા શરૂ થઈ અને ત્યારપછી જ બીજાં અંગબાહ્યોનો પણ ગણધરકૃતમાં સમાવેશ કરવામાં આવ્યો.^૭

૧ હરિવંશપુરાણ ૨, ૯૨-૧૦૫ ૨. હરિવંશપુરાણ ૨, ૧૧૧ ૩. પૃષ્ઠ ૩૮ ૪ પૃ ૪૦ ૫ પૃ ૫૦ ૮૨, ૮૬-૯૦ ૬. પદ્મચરિત્ર ૧. ૪૧, ૪૨, મહાપુરાણ [આદિપુરાણ] ૧ ૨૬, ૧ ૧૬૮-૨૦૧ ૭. અંગબાહ્યની નો જુદી જુદી વ્યાખ્યાઓ ઉપર નોંધવામાં આવી છે તેનાં કારણોનો વિચાર કરતા એક કારણ તરીકે એમ લાગે છે કે સ્થેતબર અને દિગંબર પરંપરા તેમજ તેમના સાહિત્ય વિશે જેમ જેમ મતભેદ વધતમ થતો ગયો તેમ તેમ અંગબાહ્યને ગણધરકૃત માનવા-મનાવવાની વૃત્તિ સળંગ થતી ગઈ, અને પુસ્ત્રો જેવા ગ્રંથોનો પણ ગણધરકૃત કૃતિઓમાં સમાવેશ થતો ગયો.

હવે પ્રશ્ન એ થાય છે કે આમ શા માટે કરવું પડ્યું ? આનો સીધો ઉત્તર તો એ જ હોઈ શકે કે ગણધરો વિશેષ ઝઘડિયાળા મનાતા હતા અને તેમણે ભગવાનનો ઉપદેશ ધ્યાનપૂર્વક અવગણ્ય કર્યો હતો, એટલે તેમની રચનાનું પ્રામાણ્ય બીજા કરતાં વધી જાય એ સ્વાભાવિક છે. એટલે આગળના આચાર્યોએ આગમમાં ખપી શકે એવું બધું સાહિત્ય ગણધરને નામે અમાવવું ઉચિત માન્યું, જેથી તેના પ્રામાણ્યમાં સંદેહનું સ્થાન ન રહે અને એથી કંમે કરી આવશ્યકથી માંડીને પુરાણ સુધીનું અંગમાત્ર સાહિત્ય ગણધરકૃત મનાવા લાગ્યું.

અંગમાત્રમાં તો અનેક ગ્રન્થો હતા. છતાં આવશ્યકને સર્વપ્રથમ ગણધરકૃત માનવાની પરંપરાનું પ્રચલન થયું તેનું કારણ એ જણાય છે કે સ્વયં અંગગ્રન્થોમાં જ અનેક ઠેકાણે જ્યાં જ્યાં ભગવાન મહાવીરના સાક્ષાત્ શિષ્યોના શ્રુતજ્ઞાનના અબ્ધાસનો નિર્દેશ છે ત્યાં બધું ઠેકાણું તેઓએ 'સામાયિકાદિ અગિયાર અંગેનું અધ્યયન કર્યું' એવા ઉલ્લેખ મળે છે. સામાયિક એ આવશ્યકનું પ્રથમ પ્રકરણ છે. અને અધ્યયનક્રમમાં તેનું સ્થાન જો અગિયાર અંગથી પણ પહેલાં હોય તો આવશ્યકને ગણધરકૃત કરાવવામાં ખાસ વાંધો ઉપસ્થિત ન થાય. એટલે અંગમાત્રમાંથી આવશ્યકસૂત્ર ગણધરની કૃતિ તરીકે પ્રથમ પસંદગી પામે તે સ્વાભાવિક છે.

વળી આવશ્યકની સૌથી જૂની વ્યાખ્યા અનુયોગદ્વારસૂત્રમાં ઉપક્રમદ્વારના પ્રમાણ-ભેદની અર્થાને પ્રસંગે સૂત્રાગમ વગેરે ભેદો કર્યા છે. આવશ્યકસૂત્રના સામાયિક અધ્યયનની જ અર્થાને પ્રસંગે એ ભેદો કરેલા હોવાથી નિયુક્તિકાર, કાષ્ઠકાર અને બીજા ટીકાકારો એ ભેદોને સામાયિકાધ્યયનને સામે રાખીને બટાવે તે સ્વાભાવિક છે. એટલે જ તેઓ બધા સામાયિકના અર્થકર્તા તરીકે કરને અને સૂત્રકર્તા ગણધરને માને છે. પણ એટલું જ્યાંનામાં રાખવું જોઈએ કે અનુયોગસૂત્રમાં આગમના સૂત્રાગમાદિ ભેદો કરીને પણ પ્રસ્તુત સામાયિક સૂત્રમાં તેનો ઉપસંહાર તેમાં કર્યો નથી. અન્યત્ર અનુયોગદ્વારની એ પદ્ધતિ છે કે પ્રસ્તુત અપ્રસ્તુત બધા ભેદો સૂચવેને છેવટે ઉપસંહારમાં અપ્રસ્તુતનું નિરાકરણ કરીને પ્રસ્તુત શું છે તેની સ્થળના કરવામાં આવી છે.

૩. આવશ્યક નિયુક્તિના કર્તા

આચાર્ય જદ્રયાહુ નામના અનેક આચાર્યો થઈ ગયા હોવાથી એકની જીવનપદ્ધતિ બીજાના નામે ચડી જવાનો તથા એકના ગ્રન્થો બીજાને નામે ચડી જવાનો ધણો જ સંભવ રહે છે. દા. ત નિયુક્તિઓમાં પ્રથમ ચતુર્દશપૂર્વધર જદ્રયાહુ પછીના ધણા આચાર્યોનાં નામોનો ઉલ્લેખ હોવા છતાં હજી હમણાં સુધી એ માન્યતા પ્રચલિત હતી કે બધી નિયુક્તિઓ ચતુર્દશ-પૂર્વધરરચિત છે અને હજી પાંચ ધણા શ્રદ્ધાળુ જીવો એ જ માન્યતાને વળગી રહ્યા છે. વળી ચતુર્દશ પૂર્વધર જદ્રયાહુ મૈત્રેયાચર આગમ પ્રમાણે નેપાલમાં યોગસાધના અર્થે ગયેલા એવી કથા છે, ત્યારે એ જ જદ્રયાહુ દક્ષિણમાં ગયા એવી કથા દિગંબર સાહિત્યમાં પ્રચલિત છે વસ્તુતઃ આ બે જુદા જુદા જદ્રયાહુના જીવનની પદ્ધતિઓ એકને નામે ચડી ગઈ હોય તેમ જણાય છે. આમાં કઈ હકીકત કયા જદ્રયાહુના જીવન સાથે સુસંગત છે તે હજી શોધનો વિષય છે. પણ આવશ્યકાદિની જે નિયુક્તિઓ

ઉપલબ્ધ છે તે પ્રથમ ચતુર્દશપૂર્વધર બદ્રબાહુની નહિ પણ વિ. છઠ્ઠી શતાબ્દીમાં વિજ્ઞ-
માન ખીન્ન બદ્રબાહુની રચના છે એ મુનિ શ્રી પુણ્યવિજયજીએ અસંદિગ્ધ રૂપે સિદ્ધ
કરી દીધું છે.

આચાર્ય બદ્રબાહુ પ્રસિદ્ધ જ્યોતિર્વિદ વરાહમિહિરના સંસારી અવસ્થાના સહોદર
હતા. જૈન પરંપરામાં તે મંત્રવિદ નૈમિત્તિક તરીકે પ્રસિદ્ધ છે. વરાહમિહિરે પંચસિક્કાન્તિકાને
અંતે શક સંવત ૪૨૭ અર્થાત્ વિક્રમ સં. ૫૬૨ જણાવ્યો છે, એટલે આપણે આચાર્ય
બદ્રબાહુ છઠ્ઠી શતાબ્દીમાં વિજ્ઞમાન હતા એમ કહી શકીએ છીએ.^૧

આચાર્ય બદ્રબાહુના નામે ચંદ્રેલા ગ્રન્થો પૈકી છેદસ્ત્રો તો પ્રથમ બદ્રબાહુ જેઓ
અતુલકર્મ-પૂર્વવિદ હતા તેમના બનાવેલા હોવાથી પ્રસ્તુત બદ્રબાહુ (દ્વિતીય)ની કૃતિ તરીકે
નીચેના ગ્રન્થોની નિયુક્તિઓ માનવી જોઈએ—

૧ આવશ્યક, ૨ દશવૈકાલિક ૩ ઉત્તરાખ્યન, ૪ આચારંગ, ૫ સૂતકૃત્તામ, ૬
દશાશ્રુતસ્કંધ, ૭ કલ્પ—બૃહત્કલ્પ, ૮ બ્યવહાર, ૯ સૂર્યપ્રસ્પતિ, અને ૧૦ અપિભાષિત. આ
દશ શાસ્ત્રોની નિયુક્તિ કરવાની પ્રતિષ્ઠા સ્વયં બદ્રબાહુએ આવશ્યકનિયુક્તિમાં કરી છે.^૨

આમાંથી અતિમ એ સિવાયની બાકીની બધી નિયુક્તિઓ ઉપલબ્ધ છે.

ઉવસગ્રહર એ પ્રાકૃત રતોત્ર પણ આ બદ્રબાહુની રચના મનાય છે અને તેમાં
શંકા કરવાને કશું કારણ નથી.

બદ્રબાહુસંહિતા નામનો ગ્રન્થ તેમનો જણાય છે, પણ જે ઉપલબ્ધ છે તે તેમની-
રચના હોવા વિશે સંદેહ છે.

આધનિયુક્તિ, પિંડનિયુક્તિ અને પંચકલ્પનિયુક્તિ આ ત્રણ નિયુક્તિગ્રન્થો
અનુક્રમે આવશ્યકનિયુક્તિ, દશવૈકાલિકનિયુક્તિ, અને કલ્પ—બૃહત્કલ્પનિયુક્તિના અંશરૂપ
હોઈ તેનો જુદા ગ્રન્થ તરીકે ઉદ્દેશ્ય અનાવશ્યક છે. આ સિવાયના તેમના જણાતા,
સંસકૃતનિયુક્તિ, ગ્રહશાંતિસ્તોત્ર, સપાદલક્ષ વસુદેવહિંદી જેવા ગ્રન્થો તેમના રચેલા હોવા
સામે અનેક વાંધા છે.^૩

૧. બદ્રબાહુ બંને છઠ્ઠી શતાબ્દીમાં હોય, પણ એમની લેખાતી નિયુક્તિઓમાં કોઈ જૂનો ભાગ
આવેલો છે કે નહિ એ પણ પ્રશ્ન છે શ્રી. કુંદકુંદ આદિના ગ્રન્થોમાં ઘણી ગાથાઓ નિયુક્તિમાંની છે, ભગ-
વતી આરાધનાઅને મૂળાચારમાં પણ છે, એટલે ઉપલબ્ધ નિયુક્તિની બધી ગાથાઓ માત્ર છઠ્ઠી શતાબ્દીમાં
રચાઈ એમ કેમ કહેવાય ? અલબત્ત જૂની ગાથાઓને સમાવી નવી રચના ઉપલબ્ધ રૂપમાં તે વખતે યજ્ઞ
હોય તેથી સમગ્ર નિયુક્તિ ને છઠ્ઠી શતાબ્દીની જ કેમ મનાય ? જૂની ગાથાઓ કોની કોની, કેટલી
હતી, એ ચોક્કસ નથી એ ખરું. વળી નિયુક્તિની વ્યાખ્યાના પદ્ધતિ જુદી જૂની લાગે છે. અનુયાય
દ્વાર જૂલું છે, એમાંની ગાથાઓ પણ નિયુક્તિમાં છે. તેથી છઠ્ઠી શતાબ્દીના બદ્રબાહુએ
ઉપલબ્ધ રચના કરી હોય તોપણ પ્રાચીનતાની પરંપરા નિરધાર નથી એમ માનવું રહ્યું.
છઠ્ઠી શતાબ્દીના બદ્રબાહુની કૃતિમાંથી પ્રાચીન ગણાતા દિગંબર ગ્રન્થોમાં ગાથાઓ લેવામાં આવી
એ કલ્પના જરા વધારે પડતી ગણાય. સમૂહના વારસામાંથી જન્મેલા ગયાનો વધારે સંભવ છે, જેમ
કર્મશાસ્ત્ર અને છવાદિ વગેરેની પરિભાષા વિશે. ૨. આવાં નિં. ૩૦ ૮૪—૮૫. ૩. આચાર્ય
બદ્રબાહુ વિશે ઉપર આપેલ બધી હકીકતોનો આધાર મુનિશ્રી પુણ્યવિજયજીને મહાવીર જૈન
વિદ્યાલયના રજત મહેલસભા અંકમાં (૫૦ ૧૮૫) છપાયેલ લેખ છે, તેની સાબાર નોંધ જુઓ.

૪. આચાર્ય બદ્રબાહુની નિયુક્તિઓનો ઉપોદ્ધાત

નિયુક્તિનું સ્વરૂપ

જેમ વેદના શબ્દોની વ્યાખ્યા યારકે નિરૂપિત લખીને નિશ્ચિત કરી તે જ પ્રમાણે આચાર્ય બદ્રબાહુએ જૈન આગમના પારિભાષિક શબ્દોની વ્યાખ્યા પ્રાકૃત પદ્યમાં નિયુક્તિઓ લખીને નિશ્ચિત કરી આચાર્ય બદ્રબાહુએ આગમની જે નિયુક્તિઓ લખી છે તેમાં તેમણે જે ક્રમ સામાન્ય રીતે અપનાવ્યો છે તે કાર્ષક આવે છે—અંથના પ્રત્યેક શબ્દ કે પ્રત્યેક વાક્યનો અર્થ અથવા તો વિવરણ તેઓ કહી કરતા નથી. સામાન્ય રીતે અંથના નામનો જે પ્રસ્તુત અર્થ હોય તે બતાવે છે, અંથના આધારજન અન્ય આગમ પ્રકરણોનો ઉલ્લેખ કરે છે, પછી સમસ્ત અંથનો વિષયાનુક્રમ સંક્ષેપમાં સૂચવે છે. ત્યારપછી પ્રત્યેક અધ્યયનની નિયુક્તિ લખાવી વખતે તે તે અધ્યયનના નામનો પ્રસ્તુત અર્થ સ્પષ્ટ કરે છે અને અધ્યયનમાં આવતા કેટલાક મહત્વના શબ્દો વિશે વિવરણ કરીને સંતોષ માને છે. શબ્દોના પ્રસ્તુત અર્થનો જ્ઞાત કરવા માટે તેઓ નિલ્લેપપદ્ધતિથી શબ્દોના સંઘવિત બધા અર્થો બતાવે છે અને અપ્રસ્તુત અર્થોનું નિરાકરણ કરી માત્ર પ્રસ્તુત જે અર્થ હોય છે તે સ્વીકારવા બાધામણુ કરી તે વિશે જો તેમને વિશેષ કાર્ષક કહેવું હોય તો કહીને વ્યાખ્યા સમાપ્ત કરે છે.

આવશ્યક નિયુક્તિ

સામાન્ય ક્રમ ઉપર બતાવ્યો તેવો છે છતાં તેમની આવશ્યકનિયુક્તિ તે આજ નિયુક્તિ હોવાથી તેમાં તેમણે કેટલીક વિશેષતા અપનાવી છે. તે વિશેષતા એટલા માટે અપનાવી છે કે તે બધી નિયુક્તિઓ માટે ઉપયોગી થાય અને તે વસ્તુ વારંવાર કહેવી ન પડે. ભારતીય સંસ્કાર પ્રમાણે શુભ કાર્યોના પ્રારંભ મંગલથી થાય છે. એટલે આચાર્ય બદ્રબાહુએ પણ આવશ્યકનિયુક્તિમાં પાંચ જ્ઞાનરૂપ નંદી—મંગલની વ્યાખ્યા વિસ્તારથી કરીને મંગલ કયું છે, અને સાથે જ જૈનધર્મ પ્રમાણે કાર્ષક વ્યક્તિ કરતાં શુણ્ણી મહત્તા જ

૧. 'નંદી' એ પ્રાકૃત પદનું સંસ્કૃત 'નાદી' છે. નાદકોના આરંભમાં સૂત્રધાર જે મંગલપાઠ કરે છે તે 'નાદી' કહેવાય છે અને નાદકોમાં જામ્યાન્તે સૂત્રધાર એવા ઉલ્લેખ મળે છે, જેનો સાર એ છે કે મંગલ કર્યા પછી સૂત્રધાર આચાર્યની પ્રવૃત્તિ પ્રારંભે છે. મંગલ એ પ્રથમ સામાન્યની સાધારણ પ્રવૃત્તિ છે. ક્યાંક અમુક પાઠરૂપે, તો ક્યાંક પુષ્પ અક્ષર આદિ દ્વંચાર્પણરૂપે—એમ અનેકવિધ મંગલ-ચરણ ગણાય છે શાસ્ત્રના પ્રારંભના દેવસ્તુતિ, નમસ્કાર આદિ રૂપે પણ મંગલાનુષ્ઠાન થાય છે. જૈન પરંપરા આધ્યાત્મિક દૃષ્ટિએ શુદ્ધ શુણ્ણી પૂજક અને ઉપાસક રહી છે. આધ્યાત્મિક શુણ્ણીમાં જ્ઞાનનું સ્થાન મોખરે છે એક તો જ્ઞાન એ સર્વગમ્ય વસ્તુ છે અને બીજું તે ચારિત્રનું અંતરંગ હોય છે. તેથી જ મંગલરૂપે પણ જ્ઞાનનું વર્ણન, વર્ગીકરણ શાસ્ત્રમાં સ્થાન પામ્યું છે જૈન પરંપરામાં મંગલ શબ્દ પણ બહુ જૂના સમયથી વપરાતો આવ્યો છે. દરાવૈકાલિક જેવા પ્રાચીન આગમમાં 'જમ્મો મંગલમુલ્લિક્ક' એવો પ્રયોગ છે. એમ લાગે છે કે જ્યારે નાદક બળવવાની અને લખવાની પ્રવૃત્તિ વધારે લોકપ્રિય બનતી જાય અને તેમાં—મંગલસૂચક—'નાદી' શબ્દનો પ્રયોગ સાધારણ લોકમગ્ન થઈ ગયો ત્યારે જૈન અંધકારેએ પણ એ શબ્દનો મંગલ અર્થમાં ઉપયોગ કરી, પોતાને આધ્યાત્મિક દૃષ્ટિએ અતિપ્રેમ એવા જ્ઞાનશુણ્ણને મંગલ સૂચવવા તેનો પ્રયોગ પ્રચલિત કર્યો અને એ જ લાવના-માથી જ્ઞાનનું વર્ણન કરનાર શાસ્ત્ર 'નંદી' નામે વ્યવહારમાં.

વધારે છે તે સ્પષ્ટ છે. પીઠિકાનું રૂપે એ મંજલ કાપ કરીને આચાર્યે અંતે સ્પષ્ટ છે કે એ પાંચ યાનોમાંથી પ્રસ્તુતમાં શ્રુતચાનનો જ અધિકાર છે, કારણ એ એક જ ચાન એવું છે જે પ્રદીપની જેમ સ્વપરમકાશક છે. એથી શ્રુતચાન વડે કરીને જ બીજાં મત્યાદિ યાનોનું અને પોતાનું—શ્રુતનું પણ નિરૂપણ થઈ શકે છે.^૧

આટલી પીઠિકા બાંધીને તેઓએ ઉપોદ્ધાત રચવા માટે કેટલીક પ્રાસંગિક બાબતો કહી છે. તેમાં પ્રથમ સામાન્યપણે બધા તીર્થ કરોને નમસ્કાર કર્યા પછી જેમનું તીર્થ—શાસન અત્યારે પ્રવર્તમાન છે તે ભગવાન મહાવીરને નમસ્કાર કર્યા છે. ભગવાન મહાવીરનો ઉપદેશ શ્રીશ્રીને જેમણે પ્રથમ વાચના આપી તે પ્રવાચક ગણધરોને નમસ્કાર કરીને શુરુપરંપરારૂપ ગણધરવંશ—આચાર્યવંશ અને અધ્યાપક—પરંપરારૂપ વાચક વંશ—ઉપાધ્યાયવંશને નમસ્કાર કર્યા છે,^૨ અને પ્રતિજ્ઞા કરી છે કે તેમણે શ્રુતનો જે અર્થ બતાવ્યો છે તેની નિયુક્તિ અર્થાત્ શ્રુત સાથે અર્થની યોજના કરું છું^૩ કયા કયા શ્રુતના અર્થની યોજના કરવા બારી છે તે પણ તેમણે અહીં પ્રારંભમાં જ બતાવી દીધું છે; તે પ્રમાણે ૧ આવશ્યક, ૨ દશવૈકલિક, ૩ ઉત્તરધ્યયન, ૪ આચારંગ, ૫ સત્કૃતંગ, ૬ દશાશ્રુતરકથ, ૭ કલ્પ (જલકલ્પ), ૮ વ્યવહાર, ૯ સૂર્યપ્રશ્નિ અને ૧૦ અધિભાષિત.^૪

રચનાક્રમ

તેમણે જે ક્રમે આમાં ગ્રંથોનો ઉલ્લેખ કર્યો છે તે જ ક્રમે એ નિયુક્તિઓની રચના પણ કરી હોવી જોઈએ એવું મારું અનુમાન છે. તેના સમર્થનમાં કેટલાક પુરાવા આ પ્રમાણે છે:

૧-ઉત્તરાધ્યયનનિયુક્તિમાં વિનયની નિયુક્તિ પ્રસંગે કહ્યું છે કે તેના વિશે પ્રથમ કહેવાઈ ગયું છે.^૫ અને તે દશવૈકલિકના 'વિનય સમાધિ' નામના અધ્યયનની નિયુક્તિને લક્ષ્યમાં રાખીને કથન છે. આથી ઉત્તરનિયુક્તિના પહેલાં દશવૈકલિકની રચના થઈ હતી તે સિદ્ધ થાય છે.

૨-"કામા પુણ્નદિદો" ઉત્તર નિં ગાં ૨૦૮ થી સૂચના કરી છે કે કામ વિશે પ્રથમ વિવેચન થઈ ગયું છે અને તે દશવૈકલિકની નિં ૧૬૧ માં છે. તેથી ઉત્તર નિંની પહેલાં દશવૈં નિં બની છે.

૩-ઉત્તર નિં ગાં ૧૦૦ એ આવશ્યકની નિયુક્તિમાંથી જેમની તેમ લેવામાં આવી છે. આવં નિં ગાં ૧૨૭૮.

૪-આવશ્યકનિયુક્તિમાં નિલવવાદ વિશે જે ગાથાઓ (ગાં ૭૭૮ થી) આવે છે તે બધી સામાન્ય રીતે જેમની તેમ ઉત્તરાધ્યયનમાં ઉતારવામાં આવી છે (ઉત્તર નિં ગાં ૧૬૪ થી). આથી અને આવશ્યકનિયુક્તિના પ્રારંભની પ્રતિજ્ઞાથી પણ એ સિદ્ધ થાય છે કે ઉત્તરાધ્યયન નિં પહેલાં આવશ્યક નિં રચાઈ ગઈ હતી.

૫-આચારંગ નિં ૫ માં કહ્યું છે કે 'આચાર' અને 'અંગ'ના નિલેપનું કથન પૂર્વમાં થઈ ગયું છે. આથી દશવૈકલિક નિં અને ઉત્તરાધ્યયન નિં ની રચના આ પહેલાં સિદ્ધ

૧. ગાં ૭૯ ૨ ગાં ૮૨ ૩ ગાં ૮૩ ૪ ગાં ૮૪-૮૬ ૫ ઉત્તર નિં ૨૬ 'વિજ્ઞાનો પુણ્નદિદો'

આમ છે, કારણ કે દર્શવૈકલિકના ક્ષુલ્લિકાચાર અભ્યયનનો નિર્ધારિત પ્રસંગે 'આચાર'ની અને ઉત્તરાધ્યયનના 'ચતુરંગ' અભ્યયનની નિર્ધારિતમાં 'અંગ' શબ્દની જે નિર્ધારિત કરવામાં આવી છે તેનો જ ઉદ્દેશ્ય આચાર્ય કરે છે.

૧-તે જ પ્રમાણે આચાર્ય નિં ૧૭૬ માં કહ્યું છે કે 'લોગે મણિઓ' આમાં પણ આવશ્યક નિર્ધારિતના 'લોગસ્સ' પાઠની નિર્ધારિત ઉદ્દિષ્ટ છે.

૭-આચાર્ય નિં ૩૪૬ માં કહ્યું છે કે ઉત્તરાધ્યયનના 'મોક્ષ' શબ્દની નિર્ધારિત પ્રમાણે જ 'વિચુકિત' શબ્દની વ્યાખ્યા સમજી લેવી, આથી પણ જણાય છે કે આચાર્ય નિં થી પહેલાં ઉત્તર નિં ની રચના થઈ.

૮-સૂત્રકૃતાં નિં ની 'કરણ'ની વ્યાખ્યા (માં ૫-૧૩) એ આવશ્યક મૂળ નિં ની માથાઓ (૧૦૩૦ આદિ) છે. એ જ માથાઓ ઉત્તરાધ્યયનમાં (૧૮૩ આદિ) પણ છે.

૯-સૂત્ર નિં ૩૦ ૯૯ માં કહ્યું છે કે 'ધર્મ' શબ્દનો નિર્દેશ પ્રથમ થઈ ગયો છે. તે દશવૈં નિં ૩૬ ને લક્ષીતે છે, એટલે સૂત્ર નિં ના પહેલાં દશવૈં નિં રચાઈ.

૧૦-સૂત્રકૃતાં નિં ૧૨૭ માં કહ્યું છે કે 'મંથ' નિર્દેશ પ્રથમ આવે ગયો તે ઉત્તરાધ્યયન નિં ૩૦ ૨૪૦ ને લક્ષીતે છે. તેથી મૂળ નિં ના પહેલાં ઉત્તરાં નિં રચાઈ. નિર્ધારિતનો રાખદાર્થ

આ પ્રમાણે એક સાથે જેટલી નિર્ધારિતો લખવાની તેમની ઇચ્છા હતી તેનો નિર્દેશ કર્યા પછી ક્રમશઃ સામાયિકાધ્યયનનો નિર્ધારિત કરવાની પ્રતિજ્ઞા કરે છે અને 'નિર્ધારિત' શબ્દની વ્યાખ્યા પણ આપી દે છે. એક શબ્દના અનેક અર્થો હોય છે, પણ વધારે સંગત કર્યો અર્થ છે અથવા જગવાનના ઉપદેશ સમયે સર્વ પ્રથમ કર્યો અર્થ અમુક શબ્દ સાથે જોડાયેલો હતો, એ અર્થને શોધીને તેને સૂત્રના શબ્દો સાથે જોડી દેવો તે નિર્ધારિતનું પ્રયોજન છે.^૧ આ પ્રયોજનને સિદ્ધ કરવા ખાતર નિર્ધારિતમાં સર્વત્ર નિર્દેશપદ્ધતિનો આશ્રય લેવો અનિવાર્ય હોવાથી આચાર્યને જે શબ્દની વ્યાખ્યા કરવાની હોય છે ત્યાં તેઓ પ્રથમ તેના નિર્દેશોના સંજલિન અર્થોની યોજના કરે છે અને પછી અપ્રસ્તુત અર્થનું નિરાકરણ કરી પ્રસ્તુત અર્થને તે તે સૂત્રના શબ્દ સાથે જોડી દે છે.

નિર્ધારિતનું લક્ષણ કર્યા પછી જૈન શાસ્ત્રનો ઉદ્ભવ શી રીતે થયો તેનું એક સુંદર રૂપકદ્વારા વર્ણન કરે છે—

"તપ-નિયમ-જ્ઞાનરૂપ વૃક્ષ ઉપર અમિતજ્ઞાની આરૂઢ થઈને જલ્પજનોને યોધ આપવા માટે જ્ઞાનની શ્રદ્ધા કરે છે. તેને સંપૂર્ણ રીતે બુદ્ધિપટમા ગણુધરો ઝીંકે છે અને પછી એ તીર્થ કરાખાવિતની પ્રવચન માટે માત્રા ગૂંથે છે."^૨

જગવાનના ઉપદેશને સૂત્રગદ્ય-અ-ચમદ્ધ કરવાથી ફાયદો એ છે કે જેમણે જગવાનને સંજલિયા ન હોય, સંજલિયા છતાં પણ આખી વસ્તુ સ્મૃતિમાં સંકલિત રાખી શક્યા ન હોય, તેઓ એ અર્થોના આધારે તેમના ઉપદેશને સરસતાથી મહત્વ કરી શકે છે, તેનો અભ્યાસ કરી કરી શકે છે અને ધારણ પણ કરી શકે છે, આ ઉદ્દેશથી જ ગણુધરો પ્રવચન-માળા ગૂંથે છે.^૩

વળી ભગવાન તો માત્ર સંક્ષેપમાં અર્થનું કથન કરે છે, પણ તેને કુશળતાથી બધા સ્થિત સૂત્ર-અન્યનું રૂપ આપવાનું કાર્ય તો ગણધર જ કરે છે આ પ્રમાણે શાસનના ક્રિતાર્થે શાસ્ત્રોની પ્રવૃત્તિ થઈ છે? એમ આચાર્ય બદવાડુએ સ્પષ્ટરૂપે શાસ્ત્રપ્રવર્તનનો ઇતિહાસ ખતાવ્યો છે, જે સર્વશાસ્ત્રો માટે સામાન્ય છે, કારણ કે જે શાસ્ત્રોની નિયુક્તિ તેમને કરવાની છે તે ક' તો ગણધરની કૃતિઓ છે અગર તેના આધારે બનેલી કૃતિઓ છે. એટલે આ વસ્તુને તેમણે આવશ્યકનિયુક્તિ પ્રસંગે જ કહેવાનું ઉચિત માન્યું છે.

અંગેમાં આચાર્ય પ્રથમ છે છતાં આચાર્ય બદવાડુએ ગણધરકૃત સંપૂર્ણ શ્રુતનાં આદિમાં સામાયિકને અને અંતમાં ત્રિંદુસારને ગણધરને કહ્યું છે કે શ્રુતદાતાનો સાર ચારિત્ર છે અને ચારિત્રનો સાર નિર્વાણ છે.^૨ આચાર્યને બદલે સામાયિકને પ્રથમ સ્થાન આપીને માટે આપ્યું તેનું કારણ એ જણાય છે કે અંગ્ર-શૈમાં જ જ્યાં ભગવાન મહાવીરના ધમણોના શ્રુતદાતાના અભ્યાસની ચર્ચા આવે છે ત્યાં અનેક ઠેકાણે અંગ્ર-શૈની પણ આદિમાં સામાયિકનું અધ્યયન તેઓ કરતા એમ જણાવ્યું છે અને તેથી જ આચાર્યે ગણધરકૃત મનાતા માત્ર અંગ્ર-શૈમાં આવશ્યકસૂત્રને પણ ઉમેરી દેવાનું ઉચિત માન્યું છે, કારણ કે સામાયિક એ આવશ્યક સૂત્રનું પ્રથમ અધ્યયન છે.

આ પ્રસંગે આચાર્યે જ્ઞાન અને ચારિત્ર એ બન્ને મોક્ષ માટે આવશ્યક છે તેનું પ્રતિપાદન જરા વિસ્તાર કરીને કહ્યું છે અને અતે અધ-પર્યુતા સામ્યપ્રસિદ્ધ દર્શન દ્વારા જ્ઞાન-ક્રિયાના સમ-વ્યથી મોક્ષલબ્ધિ છે તે કહ્યું છે.^૩ આ વસ્તુનું અહીં પ્રતિપાદન એટલા માટે આવશ્યક હતું કે કેટલાક ક્રિયાજડ બની જ્ઞાનની આવશ્યકતા સ્વીકારતા નહિ અને કેટલાક જ્ઞાનગૌરવથી અભિમાની બની ક્રિયાશૂન્ય બની જતા, એટલે તેમને એ જણાવવું આવશ્યક હતું કે આ શ્રુતઅંગેને બણીને પણ છેવટે તો તદ્દનસાર આચરણ ક્યાં વિના નિર્વાણની આશા કરવી વ્યર્થ છે. અને આ પ્રયાસ પણ એ નિર્વાણમાર્ગમાં ઉપયોગી હોવાથી જ આદરવામાં આવ્યો છે.

ત્યારપછી સામાયિકના અધિકારીના નિરૂપણને બહાને વસ્તુતઃ શ્રુતદાતાના અધિકારીનું જ નિરૂપણ કહ્યું છે, કારણ કે શ્રુતદાતાના અધિકારીને સર્વ પ્રથમ સામાયિકનું જ અધ્યયન આવશ્યક છે. એ અધિકારી ક્રમશઃ કેવી રીતે વિકાસની સીડીએ ચડે છે એ પણ ઉપશમ અને ક્ષપક શ્રેણીના વર્ણન દ્વારા પ્રતિપાદિત કહ્યું છે. વિકાસમાર્ગે આગળ વધતો જીવ કેવલો બને છે અને જમરત લોકલોકને ગણવા સમર્થ બને છે.^૪ એવા કેવલોનો જ ઉપદેશ મહણ કરીને ગણધરે શાસ્ત્રની રચના કરે છે. આમ સંપૂર્ણ વિકાસમાર્ગનું નિદર્શન કરાવીને આચાર્યને કહેવાનું એ જ છે કે જે સામાયિક શ્રુતનો અધિકારી બને છે તે જ ક્યારેક કંમે વિકાસમાર્ગનું અવલંબન કરીને તીર્થંકર બની શકે છે અને સાંભળેલા જ્ઞાનને સાક્ષાત્ જ્ઞાનમાં પરિણત કરીને પાછા પોતાનું શાસન સ્થાપી શકે છે, જિનપ્રવચનને ઉત્પન્ન કરી શકે છે.

આ પ્રમાણે જિનપ્રવચનની ઉત્પત્તિના સામાન્ય ક્રમનું નિદર્શન કરાવીને જિનપ્રવચન સૂત્ર અને અર્થ અર્થાત્ અનુયોગના પર્યાયો સંગૃહીત કર્યા છે, તે આ પ્રમાણે—^૫

પ્રવચન—શ્રુત—ધર્મ—તીર્થ—માર્ગ એ એકાર્થક છે.

સૂત્ર—તંત્ર—મન્થ—પાઠ—શાસ્ત્ર એ એકાર્થક છે.

અનુયોગ—નિયોગ—આખ્ય—વિભાષા—વાર્તિક એકાર્થક છે.

ઉપોદ્ધાન

અનુયોગ અને અનનુયોગનું સદષ્ટાંત નિરૂપ સાથે વિવરણ^૧ કર્યા પછી ભાષા, વિભાષા અને વાર્તિકનો ભેદ આચાર્યે સદષ્ટાંત રૂપે કર્યો છે.^૨ વ્યાખ્યાનવિધિના વિવરણ પ્રસંગે આચાર્ય અને શિષ્યની યોગ્યતાનું સદષ્ટાંત નિરૂપણ કર્યું છે.^૩

આટલી પ્રાસંગિક ચર્ચા કર્યા પછી આચાર્ય સામાયિક અધ્યયનનો ઉપોદ્ધાન રચે છે, એટલે કે તે વિશે કેટલાક પ્રશ્નો ઉઠાવીને તેની ચર્ચા દ્વારા સામાયિકના સૂત્રપાઠની વ્યાખ્યા કરતાં પહેલાં અવશ્ય જાણુવા જેવી સામાન્યરૂપે સામાયિક વિશેની જ હકીકતોનું નિરૂપણ કરે છે. આજે કોઈ પણ પુસ્તકની પ્રસ્તાવનામાં જે મુદ્દાઓની ચર્ચા અપેક્ષિત હોય છે તેના જેવા જ મુદ્દાની ચર્ચા એ ઉપોદ્ધાનમાં આચાર્યે કરી છે. તે આ પ્રમાણે^૪—

૧ ઉદ્દેશ—જેની વ્યાખ્યા કરવાની છે તેનું સામાન્ય કથન, જેમકે અધ્યયન. ૨ નિર્દેશ—જેની વ્યાખ્યા કરવાની છે તેનું વિશેષ કથન, જેમકે સામાયિક. ૩ નિર્ગમ—વ્યાખ્યેય પરતુનો નિર્ગમ, સામાયિક કોનાથી ઉદ્દગમ્યું. ૪ ક્ષેત્ર—તેના ક્ષેત્ર-દેશની ચર્ચા. ૫ કાલ—તેના કાલની ચર્ચા. ૬ પુરુષ—કયા પુરુષથી એ વસ્તુ મળી તેની ચર્ચા. ૭ કારણચર્ચા. ૮ પ્રત્યય-મહાની ચર્ચા. ૯ લક્ષણચર્ચા. ૧૦ નયવિચાર. ૧૧ સમવતાર—નયોની અવતારણ્યા. ૧૨ અનુમત વ્યવહાર—નિશ્ચયનયની અપેક્ષાથી વિચાર. ૧૩ કિમ્—એ શું છે? ૧૪ તેના ભેદ કેટલા છે? ૧૫ કેને છે? ૧૬ ક્યાં છે? ૧૭ શામાં છે? ૧૮ કેવી રીતે પ્રાપ્ત થાય છે? ૧૯ કેટલો કાળ ટકે છે? ૨૦ કેટલા પ્રાપ્ત કરે છે? ૨૧ વિરહકાલ કેટલો છે? ૨૨ અવિરહકાલ કેટલો છે? ૨૩ કેટલા ભવ મુખી પામે? ૨૪ કેટલી વાર સ્વીકારે? ૨૫ કેટલા ક્ષેત્રને રૂપ કરે? ૨૬ નિરુક્તિ.

ભૃગુભટ્ટ—પરિચય

આમાથી જે ત્રીજો મુદ્દો નિર્ગમનો છે તેના વિવરણમાં આચાર્યે ઉદ્દેશાદિની જેમ નિર્ગમના પણ નામાદિ ૭ નિરૂપણ કરીને તેના અનેક અર્થો કર્યા છે. આ પ્રસંગે ભગવાન મહાવીરનો મિથ્યાત્વાદિમાંથી નિર્ગમ^૧—નીકળવું—કેવી રીતે થયો તે કહેવાને બદલે ભગવાનના પૂર્વભવોની ચર્ચા કરવા ભગવાન ઋષભદેવના મુગ પહેલાંના કુલકરોના મુગથી ઇતિહાસ શરૂ કર્યો છે.^૭ તેમાં કુલકરો વિશે^૮ પૂર્વભવ, જન્મ, નામ, પ્રમાણ, સંકલન, સંસ્થાન, વર્ણ, તેમની સ્ત્રી, આયુ, કઈ વયમાં કુલકર થયા, મરીને કયા ભવનમાં ગયા, અને તેમના સમયની નીતિ—એ બાબતોની ચર્ચા કરી છે. છેલ્લા કુલકર નાભિના પત્ની મરુદેવી હતાં. તેમનો નિવાસ વિનીતાભૂમિમાં હતો. તેમના પુત્ર તે ઋષભદેવ. ઋષભદેવ પૂર્વભવે વૈરનાભ રાજા હતા. તે ભવમાં તીર્થ^૯ કરનામકર્મ બાંધી સર્વાર્થસિદ્ધિમાં દેવ ધર્મ ત્યાંથી ચાલી ઋષભદેવ^૮

થયા. આ પ્રસંગે ઋષભદેવના પશુ અનેક પૂર્વજવોનું વર્ણન છે,^૧ અને જે વીર કારણે તીર્થંકરનામકર્મનો બધે ઋષભદેવના જીવે કર્યો તે ગણાવ્યા છે,^૨ અને તીર્થંકરનામ-કર્મ વિશે કેટલીક હકોકતોનો નિર્દેશ કર્યો છે.^૩ આટલું પ્રાસંગિક કહીને ઋષભદેવના જીવન વિશે આટલી બાબતોનું વર્ણન કર્યું છે.—જન્મ, નામ, વૃદ્ધિ, જાતિસ્મરણ, વિવાહ, અપત્ન્ય, અભિષેક, રત્નયસંગ્રહ^૪ આ ઉપરાંત આહાર, શિષ્ય, કર્મ, પરિમહા, વિભુષા ઇત્યાદિ ૪૦ વિષયોની ચર્ચા દ્વારા એ યુગનું ચિત્ર આપણી સામે ઉપરિચિત કરવાનો પ્રયાસ કર્યો છે અને ખતાવ્યું છે કે તે યુગના નિર્માણમાં ઋષભદેવે કેવો ભાગ ભજવ્યો છે.^૫ એ બધા વિષયોની ચર્ચા નિયુક્તિમાં નથી કરવામાં આવી પણ સચના છે ઋષભદેવના ચરિત્રવર્ણનપ્રસંગે ૨૪ તીર્થંકરોના ચરિત્રનું સાધર્મ્ય-વૈધર્મ્ય સંબોધન, પરિત્યાગ, ઇત્યાદિ ૨૨ બાબતોને આધારે વિચાર્યું છે.^૬ આમાં બહુ જ સંક્ષેપમાં ચોવીસે તીર્થંકરના જીવનનો સાર આપી દીધો છે આટલું પ્રાસંગિક વર્ણન સમાપ્ત કરીને આ બધું કહેવાનો પ્રસંગ કેમ આવ્યો તે સંબંધ જોડતાં કહે છે કે સામાયિકના નિર્ગમવિચારપ્રસંગે ભગવાન મહાવીરના પૂર્વજવની ચર્ચામાં તેમના મરીચિજન્મનો વિચાર આવશ્યક હતો અને તે પ્રસંગે ભગવાન ઋષભદેવનો પ્રસંગ ઉપરિચિત થયો.^૭ કારણ કે મરીચિ તે ઋષભદેવનો પૌત્ર હતો. આ રીતે સંબંધ જોડીને પાછું ઋષભચરિત્ર દીક્ષાપ્રસંગથી શરૂ કરે છે તેમાં વળી વર્ણવે તેમને બિદ્યાભાજ થાય છે તે પ્રસંગે ચોવીસે તીર્થંકરોનાં પારણાં ક્યા ક્યા નમરમાં થયાં હતાં,^૮ કાણે કાણે પ્રથમ બિદ્યા આપી, તેમનાં નામ^૯ ગણાવ્યાં છે, અને તે પ્રસંગે યનાર દિવ્યવૃદ્ધિનું અતિ-શયોક્તિપૂર્ણ વર્ણન કરવા સાથે જણાવ્યું છે કે તેમાંના કેટલાક તો તે જ ભવે અને કેટલાક ત્રીજે ભવે નિર્વાણ પામ્યા છે.

ભગવાનના દર્શને નીકળેલા ભરતે તેમને નહીં જોવાથી તેમના સ્મરણમાં ધર્મચક્રની સ્થાપના કરી તે પ્રસંગ વર્ણવીને કહ્યું છે કે ઋષભદેવ એક હજાર વર્ષ સુધી છદ્મસ્થપયથિ વિચર્યા અને તેમને અંતે કેવલ જ્ઞાન થયું એટલે પાંચ મહાવ્રતની પ્રશ્નપૂછા કરી અને કેવોએ ઉત્તરવ કર્યો.^{૧૧} જે દિવસે ઋષભદેવ ભગવાનને કેવલ ઉત્પન્ન થયું તે જ દિવસે ભરતની આયુષશાલામાં ચક્રરત્ન પણ ઉત્પન્ન થયું આ બંનેના ખચર સેવકોએ ભરતને આપ્યા એટલે તેણે વિચાર્યું કે પ્રથમ પિતા ઋષભદેવજીની પૂજા કરવી જોઈએ, કારણ ચક્ર તે આ ભવમાં ઉપકાની છે, પણ પિતાજી તો પરલોક માટે પણ હિતાવહ છે.^{૧૨} ભગવાનનાં માતા મરુદેવી અને પુત્ર-પુત્રી-પૌત્રો આદિ તેમનાં દર્શન કરવા આવ્યાં અને ઉપદેશ સાંભળી તેમાંનાં યજ્ઞાએ દીક્ષા લીધી તેમાં ભગવાન મહાવીરના પૂર્વજવના જીવ મરીચિએ પણ દીક્ષા અંગીકાર કરી.^{૧૩} ભરતનો દેશવિજય અને ભગવાનનો ધર્મવિજય શરૂ થયો. ભરતે પોતાનાં નાના ભાઈઓને આશાધીન થવા કહ્યું. તેમણે ભગવાનની સલાહ માગી એટલે તેમણે ઉપદેશ આપ્યો અને બાહુબલી સિવાયના બધા ભાઈઓ દીક્ષિત થયા. આ વાત દૂત પાસેથી સાંભળીને બાહુબલીને કાંપ થયો અને તેણે ભરતને યુદ્ધનું આહ્વાન કર્યું. સૈન્યના સંહાર કરતાં બંનેએ જ લડી ભેલુ એમ નક્કી થયું. અતે બાહુબલીને અધર્મયુદ્ધ કરતાં વૈરાગ્ય આવ્યો

૧. ગા. ૧૩૧-૧૭૮	૨. ગા. ૧૭૯-૧૮૧	૩. ગા. ૧૮૨-૧૮૪	૪. ૧૮૫-૨૦૨
૫. ગા. ૨૦૩ થી ૬. ગા. ૨૦૬-૩૧૨	૭. ગા. ૩૧૩	૮. ગા. ૩૨૩-૩૨૫	૯. ગા. ૩૨૬-૩૨૯
૧૦. ગા. ૩૩૦-૩૩૪	૧૧. ગા. ૩૩૫-૩૪૧	૧૨. ગા. ૩૪૨-૪૩	૧૩. ગા. ૩૪૪-૩૪૭

અને દીક્ષા લીધી.^૧ આટલું પ્રાસંગિક કહીને આચાર્યે, મરીચિએ પરીપદથી હારીને ત્રિદંડી સંપ્રદાયની રચાવના કરી એ પ્રસંગ, બ્રાહ્મણોનો ઉત્પત્તિનો પ્રસંગ, અને બ્રાહ્મણોનું પતન પણ વર્ણવ્યું છે.^૨ ફરી બીજા પ્રસંગે ભરતે ભગવાનને જિન અને ચક્રી વિશે પૂછ્યું અને ભગવાને તેમની વિસ્તૃત હકીકત કહી ઉપરાંત વાસુદેવ-અખદેવની પણ કહી.^૩

ભરતે પૂછ્યું કે આ સભામાં કોઈ બાવી ધર્મવર ચક્રવર્તી-તીર્થંકર છે? તેના જવાબમાં જાનકદેવે ધ્યાનરૂપ પરિભ્રાજક પોતાના પૌત્ર મરીચિને દેખાડ્યો, અને કહ્યું કે એ 'વીર' નામે અતિમ તીર્થંકર થશે, અને તેજ પોતાની નમરીમાં આદિ વાસુદેવ ત્રિપૃષ્ઠ નામે અને વિદેહસેનમાં મૂકાનમરીમાં પ્રિયમિત્ર નામે ચક્રવર્તી પણ થશે. આ સાંભળી ભરત ભગવાનને નમસ્કાર કરીને મરીચિને નમસ્કાર કરવા જાય છે અને જર્મને વંદના-નમસ્કાર કરીને કહે છે કે હું આ પરિભ્રાજક મરીચિને વંદના નથી કરતો પણ જાણી તીર્થંકર તું થવાનો છે તેથી નમસ્કાર કરું છું. આ સાંભળી મરીચિ ગર્વમાં કુચાર્જ જાય છે અને હર્યો-મત્ત થઈ પોતાના ઉત્તમકુલનની પ્રશંસા કરે છે.^૪

ભગવાન જાનકદેવ વિચરણ કરતા કરતા અષ્ટાપદ પર્વત પર પહોંચે છે અને ત્યાં નિર્વાણ પામે છે.^૫ નિર્વાણ પછી ભગવાનની ચિતા રથવામાં આવી અને તેમનાં અસ્થિ તથા ભરતના મહા પ્રસંગને લઈને યાચક અને આહિતાગ્નિની કેવી રીતે પ્રસિદ્ધ થઈ તે સૂચ્યું છે. એ સ્થાને સ્તૂપો અને જિનગૃહોની રચના કરવામાં આવી તે પણ કહ્યું છે અને પછી ભરતનો વીંટીના પતનથી આદર્શગૃહ-કાચગૃહમાં વૈરાગ્ય, જ્ઞાન અને દીક્ષાનો પ્રસંગ સૂચવી દીધો છે.^૬

ભગવાનના નિર્વાણ પછી મરીચિની અતિભાવસ્થામાં તેને કપિલ નામનો શિષ્ય સાંપડે છે. અત્યાર સુધી મરીચિ પોતાની કમળેરી સ્ત્રીકારતો હતો અને ભગવાનના ધર્મની જ પ્રત્યક્ષ કરતો, જે કોઈ દીક્ષાર્થી હોય તેને બીજા સાધુઓને સોંપી દેતો, પણ હવે તેણે કપિલને કહ્યું કે અહીં પણ ધર્મ છે. એટલે કપિલે તેનીજ પાસે દીક્ષા લીધી. આ પ્રકારના કુર્ભાષિતથી કોડકોડી સાગરાપમ સુધી સંસારસાગરમાં ભમ્યો વળી તેણે કુલમદ્યથી નીચગોત્ર પણ બાંધ્યું હતું. તે મરીને બ્રહ્મચોકમાં ઉત્પન્ન થયો, અને તેણે સાંખ્ય તત્ત્વોનો પ્રચાર કર્યો.^૭

જાન મહાવીર

આ પછી એ મરીચિના અનેક ભવોનું વર્ણન કર્યું છે અને છેવટે તે બ્રાહ્મણકુલ ગ્રામમાં કોડાલ-સંગોત્ર બ્રાહ્મણને ઘેર દેવાનંદાની કુલીમાં દેવલોકથી ચલવાને આપ્યો તે જણાવ્યું છે.^૮

ભગવાન મહાવીરનું ચરિત્ર અહીંથી થરૂં થાય છે તેમાં આચાર્યે ૧-૨૧૫, ૨ ગર્ભા-પક્ષાર, ૪ અભિપ્રદ, ૪ જન્મ ૫ અભિષેક, ૬ રહિ, ૭ ગતિસ્મરણ, ૮ દેવદારા ડરાવવાનો પ્રયત્ન, ૯ વિવાહ, ૧૦ અપત્ય, ૧૧ દાન, ૧૨ સંયોધન, ૧૩ મહાભિનિષ્ક્રમણ—આટલો માત્રોતોના વર્ણનની સૂચના કર્યા પછી જણાવ્યું છે કે તેમણે આતાપિતાના સ્વર્ગમગન

૧. ગા. ૩૪૮-૩૪૯ ૨. ૩૫૦-૩૬૬ ૩. ૩૬૭-૪૨૧ ૪. ગા. ૪૨૨-૪૩૨ ૫. ૪૩૩-૪૪
૬. ગા. ૪૩૫-૪૩૬ ૭. ૪૩૭-૪૪૭ ૮. ગા. ૪૪૮-૪૫૭ ૯. ગા. ૪૫૮

પછી દીક્ષા લીધી.^૧ જોષ દ્વારા પરીપક્ષ થયો એ નિમિત્તે ક્ષેત્ર ભગવાન પાસે સહાયતાથી આવ્યો તેની સૂચના અને કોસ્લાક સંનિવેશમાં બ્રાહ્મણ મહુલ દ્વારા પારણા નિમિત્તે વસુધારાની સૂચના^૨ કર્યા પછી પિતાના મિત્ર દુષ્કળજંતકની કુટુંબી નિવાસ પ્રસંગે તેમણે જે પાંચ તીવ્ર અભિગ્રહો—પ્રતિગ્ઘા—સ્વીકાર્યા તેની ગણના કરી છે—૧ જેમાં રહેવાથી મકાન-માલિકને અપ્રીતિ થાય તેમાં ન રહેવું, ૨ પ્રાયઃ કાર્યોત્સર્ગમાં રહેવું, ૩ પ્રાયઃ મૌન રહેવું, ૪ બિશ્વા પાત્રમાં નહિ પણ હાથમાં જ લેવી, ૫ ગૃહસ્થને વંદન ન કરવું.^૩ કોસ્લાક સંનિવેશથી નીકળીને અસ્થિપ્રાપ્તમાં વર્ષાવાસ કર્યો. ત્યાં સ્વલપાણિ યજ્ઞના પ્રસંગની સૂચના આચાર્યે કરી છે^૪ અને જણાવ્યું છે કે તેણે ભયંકર ઉપસર્ગો કર્યા અને છેવટે હારીને ભગવાનની સ્તુતિ કરી.^૫

જ્યા પ્રમાણે ભગવાનની સાધના કાળના વિહારના વિવિધ પ્રસંગોને^૬ વર્ણવતાં તેમને ગોશાશ્લક મળ્યો તે પ્રસંગનો પણ ઉલ્લેખ કર્યો છે. ગોશાશ્લકનાં પરાક્રમો (૧)નું અને ભગવાનના ઉચ્ચ પરીપદોનું, ઉપસર્ગોનું અને તેમના સંમાનનું વર્ણન કર્યું છે, અને અતે જણાવ્યું છે કે તેમને ગૃંભિક મામની બહાર ઝળુવાલુકા નહીને તીરે વૈપાવૃત્ય ચિત્ત પાસે સ્થામાક ગૃહપતિના ક્ષેત્રમાં શાશ્વજ્ઞની નીચે જઈને તપ હતો તે અવસ્થામાં ઉકડુ આસનની સ્થિતિમાં કેવલજ્ઞાન ઉત્પન્ન થયું.^૭

આ પ્રસંગે આચાર્યે ભગવાનની સંપૂર્ણ તપસ્યા ગણાવી દીધી છે^૮ અને તેમનો જે જગત્થ પર્વાય થયો તે બતાવ્યો છે કે તે બાર વર્ષ અને સાડા ૭ માસનો હતો.^૯
ગણધરપ્રસંગ

કેવલજ્ઞાન થયા પછી રાત્રે ~~મુખ્યમુખ્ય~~ નવરી પાસેના મહાસેનવન ઉદ્યાનમાં ભગવાન પહોંચી ગયા. ત્યાં દ્વિતીય સમવસરથી થયું સોમિશ્વાર્ય નામના બ્રાહ્મણને ત્યાં દીક્ષા અવસરે યજ્ઞવાટિકામાં મોટા સમુદાય એકત્ર થયો હતો. યજ્ઞવાટિકાની ઉત્તરે એકાંત સ્થાનમાં દેવ-દાનવેન્દ્રો જિનેન્દ્રો મહિમા કરતા હતા.^{૧૦} આ પ્રસંગે આચાર્યે સમવસરથીનું વિસ્તૃત વર્ણન કર્યું છે.^{૧૧}

દ્વિવધૌષ સાંભળીને યજ્ઞવાટિકામાં બેઠેલા લોકોને સતોષ થયો કે તેમના યજ્ઞથી આકર્ષાઈને દેવો આવી રહ્યા છે. ભગવાનના અગિયારે ગણધરે તે યજ્ઞવાટિકામાં આવ્યા હતા. તેઓ ઉચ્ચકુલમાં ઉત્પન્ન થયા હતા. તેમનાં નામ પણ આચાર્યે ગણાવ્યાં છે. પછી તેઓ શા માટે દીક્ષિત થયા તે બતાવવા માટે આચાર્યે તેમના મનમાં રહેલા સંશયોના ઉલ્લેખ કર્યો છે, અને તેમના શિષ્યોની સંખ્યા પણ બતાવી છે.^{૧૨}

પણ બ્યારે તેમણે સાંભળ્યું કે દેવો તો જિનેન્દ્રનો મહિમા વધારી રહ્યા છે ત્યારે અભિમાની પુન્દ્રજીતિ અમર્ષ સાથે ભગવાન પાસે ગયો તેને ભગવાને નામ-ગોત્રથી બોલાવ્યો અને તેના મનમાં રહેલા સંશયને કહીને કહ્યું કે તું વેદપદોનો અર્થ જાણતો નથી; હું તને

૧ ગા. ૪૫૬-૬૦ ૨ ગા. ૪૬૧ ૩ ગા. ૪૬૨-૪૬૩ ૪ ગા. ૪૬૩ ૫ ગા. ૪૬૪
૬ ગા. ૪૬૪-૫૨૫ ૭ ૪૭૨-૫૨૬ ૮ ગા. ૫૨૭-૫૩૬ ૯ ૫૩૭-૫૩૮ ૧૦ ગા. ૫૩૬-૫૪૨
૧૧ ગા. ૫૪૩-૫૬૦ ૧૨ ગા. ૫૬૧-૫૬૭

તેના સાચા અર્થ જતાવું છું. જ્યારે તેનો અર્થ જરૂર થઈ ગયો ત્યારે તેણે પોતાના પૃષ્ઠ સિંધો સાથે દીક્ષા લીધી આ જ પ્રમાણે કમલઃ બીજા પશુ મજુધરોની દીક્ષા થઈ. આટલા વર્ણન પછી આચાર્યે તે મજુધરો વિશેની હકીકતો વર્ણવી છે.^૨

શેષદ્વારો

આ પ્રમાણે ઉપોદ્ધાત નિર્ધુક્તિના દ્વારોમાંથી નિર્ગમ દ્વારના વર્ણન પ્રસંગે સામાયિકના અર્થકર્તા તીર્થંકર અને સૂત્રકર્તા મજુધરોનો નિર્ગમ કહ્યો.^૩ ત્યારપછી નિર્ગમના કાલાદિ અન્ય નિર્દેશોની વિવેચના કરવામાં આવી છે.^૪ તે પ્રસંગે ખાસ કરી હચ્છાકાર, મિથ્યાકાર આદિ દશ પ્રકારની સામાયારોની વ્યાખ્યા વિસ્તારથી કરી છે.^૫

ક્ષેત્ર-કાલ વિવેચનમાં પ્રસ્તુત થું છે તે જતાવતાં પ્રશ્ન કર્યો છે કે—

“લેતર્મિ કમિ કાલે વિમાસિય જિજ્ઞર્સિદેણ ?”^૬ ॥૭૩૩॥

અર્થાત્ (સામાયિકને) કયા ક્ષેત્ર અને કાલમાં જિનવરેન્દ્રે પ્રકાશ્યું ? આના ઉત્તરમાં જણાવ્યું છે કે વૈશ્યાખ શુકલ એકાદશીને દિવસે પૂર્વાહ્ણે મહાસેન ઉદ્યાનમાં પ્રકાશ્યું. એટલે એ ક્ષેત્ર અને કાલમાં (સામાયિકને) સાક્ષત્ નિર્ગમ છે બીજા ક્ષેત્ર અને કાલમાં તેનો પરંપરાથી નિર્ગમ છે.^૭

ઉદ્દેશાદિદ્વારા માથામાંના પુરુષનું છેવટે બાવપુરુષમાં તાત્પર્ય જતાવ્યા પછી કારણ-દારનું જરા વિસ્તારથી વર્ણન કર્યું છે.^૮ તે પ્રસંગે સંસાર અને મોક્ષના કારણની પણ ચર્ચા કરી છે.^૯ અને પ્રસ્તુતમાં તીર્થંકરો સા માટે સામાયિક અધ્યયનનું બાવણું કરે છે અને મજુધરો શા માટે તે સાંભળે છે તેનું સ્પષ્ટીકરણ કર્યું છે.^{૧૦} એ જ પ્રકારે પ્રત્યક્ષ દ્વાર વિશે પણ ખુલાસો કર્યો છે.^{૧૧}

લક્ષણદ્વાર પ્રસંગે વસ્તુના લક્ષણની ચર્ચા કરી છે.^{૧૨} નયદ્વારમાં સાતે મૂળ નયોનાં નામ જણાવ્યાં છે અને તેનાં લક્ષણો પણ વર્ણવ્યાં છે.^{૧૩} પ્રત્યેક નયના સ્થત-સ્થત ભેદ થાય છે એ કહ્યા પછી બીજા મુતે પૂત્ર મૂળ નયોની માન્યતા પણ જણાવી છે.^{૧૪} નૃપદ્વાર દષ્ટિ-વાદમાં પ્રવૃત્ત કરવામાં આવી છે.^{૧૫} ખરી રીતે જિનમતમાં એક પણ સૂત્ર કે અર્થ એવાં નથી જે નયવિહીન હોય. એટલે નયવિચારદે યોગ્યતા યોગ્યતા જોઈને નય વિશે વિવેચના કરવી જોઈ એ.^{૧૬} પણ કાલિક શ્રુતમાં અત્યારે નયાવતારણા થતી નથી.^{૧૭} એમ કેમ અન્યું તે વિશે આચાર્યે ખુલાસો કર્યો છે કે પહેલાં કાલિકનો અનુયોગ અપૃથક્ હતો, પણ આર્યે વળ પછી કાલિકનો અનુયોગ પૃથક્ કરવામાં આવ્યો છે.^{૧૮} આ પ્રસંગે અર્થ વળના જીવન

૧ ગા. ૫૬૮-૬૪૧ ૨ ગા. ૬૪૨-૬૫૬ ૩ “ઉક્તઃ સામાયિકાર્થ-સૂત્રપ્રમેતૃણાં તીર્થંકરગણ-ધરાણાં નિર્ગમઃ.” આવશ્યક નિ. હરિ. ૨ી. ૫. ૨૫૭ ગા. ૬૬૦ નું ઉત્થાન. ૪ ગા. ૬૬૦ ૫ ગા. ૬૬૬-૭૨૩ ૬ ગા. ૭૩૩ (વિશેષા. ભા. ગા. ૨૦૮૨) ૭ ગા. ૭૩૪ (વિશેષા. ભા. ગા. ૨૦૮૩, ૨૦૮૪) ૮ ગા. ૭૩૬ ૯ ગા. ૭૩૭ ૧૦ ગા. ૭૪૦-૪૧ ૧૧ ગા. ૭૪૨-૪૮ ૧૨ ગા. ૭૪૬-૫૦ ૧૩ ગા. ૭૫૧ ૧૪ ગા. ૭૫૪-૭૫૮ ૧૫ ગા. ૭૫૬ ૧૬ ગા. ૭૬૦ ૧૭ ગા. ૭૬૧ ૧૮ ગા. ૭૬૨ ૧૯ ગા. ૭૬૩

વિશેની કેટલીક ઘટનાઓનો અકુમાનપૂર્વક ઉદ્દેશ્ય આચાર્યે કર્યો છે. અને અંતે કહ્યું છે કે આર્થ રક્ષિતે આરે અનુચોગે પૃથક્ કર્યા. સંક્ષેપમાં આર્થ રક્ષિતનું પણ જીવન કઠી દીધું છે.^૩

આર્થ રક્ષિતના શિષ્ય ગોષ્ઠામાદિલથી અર્થાદિક નિર્ણયનો પ્રારંભ થયો એ પ્રસંગને લઈને આચાર્યે જગવાન મહાવીરના શાસનમાં પોતાના સમય સુધીમાં જેટલા નિર્ણય થયા હતા તે બધા વિશે સંક્ષેપમાં વર્ણન કરી દીધું છે.^૪

સામાયિક

આટલું પ્રાસંગિક કહ્યા પછી અનુમત દારની વ્યાખ્યા કરીને^૫ સામાયિક એ શું છે,^૬ એ દારની ચર્ચા શરૂ કરી છે. તેમાં ન્યુદ્દેષ્ટિએ સામાયિકનો વિચાર કર્યો છે. સામાયિકના બેદવિચારપ્રસંગે તેના ત્રણ બેદ-સમ્પત્ત, શ્રુત, ચારિત્ર કર્યા છે.^૭ સામાયિક કોને છે એ પ્રશ્નનો ઉત્તર આપતાં કહ્યું છે કે સંયમ, નિયમ અને તપમાં જેનો આત્મા રમમાણ છે તેને સામાયિક છે. જે સર્વ જીવોમાં સમભાવી છે તેને સામાયિક છે.^૮ પછી સામાયિક-કરણનો-આચરણનો ઉપદેશ આપ્યો છે,^૯ ક્યાં સામાયિક છે એ પ્રશ્નનો ઉત્તરમાં ક્ષેત્રાદિ અનેક દારો વડે વિચારણા કરી છે,^{૧૦} જ્યાં છે^{૧૧} એ પ્રશ્નની ચર્ચા કરીને કેવી રીતે તે પ્રાપ્ત થાય છે તે પ્રશ્નની ચર્ચા^{૧૨} પ્રસંગે મનુષ્યભવની કુર્લભતા વિશે સદર્જાત વિવેચન કર્યું છે,^{૧૩} શ્રુતની કુર્લભતા^{૧૪} અને યોધિ-સામાયિકની કુર્લભતા વિશે વિવેચન કર્યું છે અને કેવી રીતે તે ક્રમે પ્રાપ્ત થાય છે તે સદર્જાત વર્ણવ્યું છે.^{૧૫} તે કેટલો કાળ ટકે છે ઇત્યાદિ પ્રશ્નો^{૧૬} સમાધાન કર્યા પછી સામાયિકના સમ્પત્તવાદિ બેદના પર્યાયોનો સંગ્રહ કરીને^{૧૭} નિરુક્તિ નામના ઉપોદ્ધાત નિર્યુક્તિના અંતિમ દારનું વિવેચન કરીને સર્વવિરતિ સામાયિકનું પાલન કરી મહર્ષિપદને પામનાર આઠ પ્રસિદ્ધ મહાપુરુષોનાં હર્ષાંત આપે છે.^{૧૮} અને તેમને નમસ્કાર કરીને ઉપોદ્ધાત નિર્યુક્તિનું પ્રકરણ પૂરું કરે છે.

ઉપસંહાર

ઉપોદ્ધાત નિર્યુક્તિના ઉક્ત વિષયાનુક્રમનો અહીં વિસ્તાર એટલા માટે કર્યો છે કે વાચકને ધ્યાનમાં આવે કે આ બદ્ધાકુએ આવશ્યકતા ઉપોદ્ધાતને બહાને વસ્તુતઃ સમરત ટીકાનો ઉપોદ્ધાત રચ્યો છે. અને તેથી જ અન્યત્ર સર્વત્ર અવશ્ય કથયિતબ્ધને તેમણે અહીં જ સમાવી દીધું છે. તેથી જ તેમણે પોતાની અન્ય નિર્યુક્તિઓમાં આમાંની કોઈ બાજતની ચર્ચા કરી કરવાનું ઉચિત માન્યું નહિ. આવશ્યક નિર્યુક્તિના માત્ર ઉપોદ્ધાતમાં જ જેટલી બાધાઓ છે તેટલી બધા આખા નિર્યુક્તિગ્રન્થોમાં પણ નથી. આવશ્યક મળ સત્રનું પરિમાણ બીજાં સત્રો કરતાં ઘણું જ ઓછું છે છતાં તેની માત્ર ઉપોદ્ધાત નિર્યુક્તિનું પ્રમાણ બીજાં બધી આખી નિર્યુક્તિના પ્રમાણ કરતાં ઘણું વધી જાય છે એ બતાવે છે કે વસ્તુતઃ આ ઉપોદ્ધાત સર્વત્ર ઉપયોગી હોઈ તેનું લંબાણ અનિવાર્ય હતું.

૧ ગા. ૭૬૪-૭૨ ૨ ગા. ૭૭૪, ૭૭૭ ૩ ૭૭૫-૭૭૬ ૪ ગા. ૭૭૮-૭૮૮ (મહાયગિરિ)
૫ ૭૮૯ ૬ ગા. ૭૯૦-૭૯૪ ૭ ગા. ૭૯૫ ૮ ગા. ૭૯૬-૮૦૭ ૯ ગા. ૭૯૬-૮૦૩ ૧૦ ગા.
૮૦૪-૮૨૯ ૧૧ ગા. ૮૩૦ ૧૨ ગા. ૮૩૧ ૧૩ ગા. ૮૩૨-૪૦ ૧૪ ગા. ૮૪૧-૪૩ ૧૫ ગા.
૮૪૪-૪૮ ૧૬ ગા. ૮૪૬-૮૬૦ ૧૭ ૮૬૧-૮૬૪ ૧૮ ગા. ૮૬૫-૮૭૬

આઓ ઉત્પન્ન કેવી રીતે થયાં એ બતાવવા બતા જૈન પરંપરાના મૂળ સુધી આચાર્ય ગયા છે. અને ભગવાન મહાવીરનો જ નહિ, પણ ભગવાન ઋષભદેવથી માંડી મહાવીર સુધીનો જૈન પરંપરાનો સમગ્ર ઇતિહાસ કહી દીધો છે. ભગવાન મહાવીર તીર્થંકર ક્યે ક્યે બન્યા તે બતાવવા ખાતર તેમણે તેમના અંતિમ જીવનનું જ નહિ, પણ ભગવાન ઋષભદેવના પહેલાંના યુગથી ભગવાન મહાવીરના પૂર્વજોનું વર્ણન શરૂ કર્યું છે અને અંતમાં તેઓ તીર્થંકર થયા ત્યાંસુધીને તેમનો ચડતીપડતીનો ઇતિહાસ સાંકળવાની ઉપલબ્ધ સાહિત્યની દૃષ્ટિએ સર્વપ્રથમ પ્રયત્ન કર્યો છે. ખરી રીતે ઉપલબ્ધ જૈન સાહિત્યમાં જૈન પરંપરાનો સર્વપ્રથમ સુવ્યવસ્થિત ઇતિહાસ લખવાનું માન આચાર્ય ભદ્રબાહુને આપવું જોઈએ. તેમની નિયુક્તિમાં જે કાંઈ મળે છે તેને આધારે જ ત્યાર-પછીનું સમગ્ર સાહિત્ય જૈન પરંપરાના ઇતિહાસ વિશેની માહિતી આપે છે. એમણે આપેલી હકીકતોના ખોખામાં કવિઓએ ઃગ પૂરીને મહાપુરાણો અને અને મહાકાવ્યો લખ્યાં છે.

કેટલીક સાંપ્રદાયિક પરંપરાની હકીકતો જે તેમણે આપી છે; જેવી કે નિર્જીવોની મૂર્તિ, તે તો એવી છે કે તેમના મન્ય સિવાય અન્યત્ર ઉપલબ્ધ જ નથી અને જો નિયુક્તિમાં એ વિશે વિશેષ વક્તવ્ય ન હોત તો આખો નિર્જીવો સંબંધી ઇતિહાસ અધારામાં જ રહત આવી તો બીજી ધણી બાબતો છે.

સંપ્રદાયપ્રસિદ્ધ દર્શનમાળાને એકમે ગાથામાં સાંકળી લેવાની તેમની જે ખૂબી છે તે તો અપૂર્વ છે જ, પણ સમગ્ર કથાનો સાર તેઓ જે રીતે સંક્ષેપમાં સાંકળી આપે છે તે તો તેમના અર્જુન કૌશલ્યનો નમૂનો છે. જેણે એ કથા આપી વાંચી હોય કે સાંકળી હોય તેની સામે એક કે એ ગાથામાં આપી કથા તાદશ ચિત્રિત કરી આપવાની શક્તિ તેમની લેખનીમાં છે.

નિયુક્તિની વ્યાખ્યાનશૈલીનું નિરૂપણ કરતાં સ્વયં આચાર્યે કહ્યું છે કે—“ભાદ્રજ્યેષ્ઠ-કારણવદનિષ્ઠમિત્ત સમારેણ” (ગા. ૮૬) આર્થાત્ આમાં દર્શાવેલ, હેતુપદ અને કારણપદનો આશ્રય લઈને સંક્ષેપથી નિરૂપણ કરવાનું છે. અન્યત્ર આચાર્યે સ્વયં કહ્યું છે કે

‘જિણવયન સિદ્ધિં ચંચ મળ્લર્હં કચ્ચવી ઉદ્ધરણ ।

ભાસજ્ઞ ચ સોચાર હેઠવિ કહંચિય મળેજ્ઞા ॥

(દશવૈ. નિ. ૪૯)

આનું તાત્પર્ય એવું છે કે ભગવાને જે ઉપદેશ આપ્યો છે તે તો સિદ્ધ જ છે, તેને અનુ-માનથી સિદ્ધ કરવાની આવશ્યકતા નથી. છતાં શ્રોતાની દૃષ્ટિએ કયાંક આવશ્યક જણાય તો દર્શાવેલી કામ ચક્રાવર્ત અને શ્રોતાની યોગ્યતા જોઈને હેતુ આપીને પણ સમજાવી શકાય. આનો અર્થ એ થયો કે ભગવાનના વચનનું પ્રામાણ્ય માન્ય છે. અર્થાત તે સ્વતંત્ર આમમ પ્રમાણ્ય છે તેમના વચનમાં એવી ધણી બાબતો હોય જે અનુમાન કે દર્શાવેલી સિદ્ધ ન પણ થઈ શકે, અને એવી પણ ધણી બાબતો હોય જેને વિશે દર્શાવેલ અમર હેતુ આપીને પણ સમજાવી શકાય. આ તેમના કથનને તેઓ બધી નિયુક્તિમાં

વળગી રહ્યા છે. જે વસ્તુને તેઓ દૃષ્ટાંત યોગ્ય સમજતા હતા તે વિશે તેમણે એક નહિ અનેક દૃષ્ટાંતો આપીને સ્પષ્ટીકરણ કર્યું છે. અને અનેક બાબતોમાં તેમણે માત્ર દૃષ્ટાંત નહિ, હેતુઓ પણ આપ્યા છે. વસ્તુને સ્પષ્ટ કરવામાં તેમની હિપમાઓ લક્ષ્ય તો ખૂણેપમા જ હોય છે.

વ્યાખ્યા કરવાની વિશેષતા એ છે કે તે વસ્તુની વ્યાખ્યાના દ્વારા અર્થાત મુદ્દાઓ નક્કી કરીને પ્રથમ જણાવે છે અને પછી એકેક મુદ્દા લઈને સ્પષ્ટીકરણ કરે છે. દ્વારામાં ખાસ કરીને બહુ સ્થળો એવા છે જેમાં નામાદિ નિશ્લેષોના આશ્રય લે છે, જે શબ્દની વ્યાખ્યા કરવાની હોય તેના પર્વાથો આપવાનું ચૂકતા નથી, અને શબ્દાર્થના ભેદો-પ્રકારો પણ બતાવી આપે છે. આનું એક પરિણામ તો એ છે કે વસ્તુ વિશે અત્યંત સંક્ષેપમાં બધી હકીકત અનાવશ્યક વિસ્તાર કર્યા વિના કહી શકાય છે.

વ્યુત્પત્તિ અર્થપ્રધાન અને શબ્દપ્રધાન બન્ને પ્રકારે કરે છે. પ્રાકૃત ભાષાના શબ્દો વ્યાખ્યેય હોવાથી તેઓ વ્યુત્પત્તિ કરતી વખતે સંસ્કૃત ધાતુને વળગી નથી રહેતા, પ્રાકૃત શબ્દ હિપરથી જ તેને ગમે તે રીતે તોડીને વ્યુત્પત્તિ કરવાનો પ્રયત્ન કરે છે અને પોતાને ઇષ્ટ અર્થની પ્રાપ્તિ કરે છે. આના ઉદાહરણ તરીકે 'મિષ્ટમિ મિ ટુક્કઠં' (ગા. ૬૮૬-૭)ની નિયુક્તિ એવા જેવી છે. અને 'ઉત્તમ' શબ્દની તેમની જે વ્યુત્પત્તિ છે તે મનસ્વી છતાં આધ્યાત્મિક અર્થપૂર્ણ હોવાથી રોચક લાગે છે (આચ. નિ. ગા. ૧૧૦૦ શી.૦). આવાં તો અનેક ઉદાહરણો આપી શકાય તેમ છે.^૧

૧ 'મિષ્ટમિ મિ ટુક્કઠં' આ પદમાં જ અક્ષરો છે તેમાં 'મિ'નો 'મૃદુતા,' 'છી'નો 'દોષાબ્જાદન', 'મિ'નો મર્યાદામાં :હોને,' 'ઉ'નો 'દોષયુક્ત આત્માની જુગુપ્સા' કા'નો 'કરેલ હોય' અને 'જ'નો 'અતિક્રમણ'—એ પ્રમાણે અક્ષરાર્થ કરી એકંદર અર્થ એવા તારણો છે કે, 'નમ્રતાપૂર્વક ચારિત્ર-મર્યાદામાં રહીને દોષ નિવારવા હું આત્માની જુગુપ્સા કરું છું અને કરેલ હોયને હવે અતિક્રમ છું.'

જેમ નિયુક્તિ સંધેમાં વ્યુત્પત્તિ કરવામાં આવે છે તેમ બૌદ્ધ પાસિત્ર સંધેમાં પણ છે. અહીં એનું એક ઉદાહરણ બસ થશે. 'અરિહંત' એ પદ જન્ય અને બૌદ્ધ પરંપરામાં સામાન્ય છે. તેની વ્યુત્પત્તિ બુદ્ધવોષ 'વિમુક્કિમગ્ગ'માં નીચે પ્રમાણે દર્શાવે છે—

'અહંત' માટે એણે પાત્રિમાં અરિહત્ત અરહત્ત અને અરહ એવા ત્રણ શબ્દો રાખ્યા છે. પહેલાના બે, ગ્રીભનો એક, અને ત્રીજાના બે અર્થ નીચે પ્રમાણે ધરાવ્યા છે :

(૧) અરિહંત એટલે (અ) કલેશરૂપી અરિને આરાત્ એટલે દૂર કરવાથી અરિહંત; (બ) કલેશરૂપી અરિને હન્ત એટલે હણવાથી અરિહત.

(૨) અરહત્ત એટલે સંસારરૂપી ચક્રના ઘરો-આરાઓને હણવાથી અરહંત.

(૩) અરહ એટલે (અ) વત્ત પાવાદિના દાનને અર્હ-યોગ્ય હોવાથી અરહ; (બ) રહ: એકાંતમાં પાપ ઓ-નહી કરનાર હોવાથી અરહ.

આરક્ષતા હતતા ચ કિલેસારીન સો મુનિ ।

હતસસારચક્કારો પચ્ચવાલીનચારહી ।

ચ રહો કરોતિ પાપાનિ અરહત્તેન કુલતીતિ ।

જૈન પરિભાષા અને પરંપરાનું તલસ્પર્શી જ્ઞાન આચાર્યને હતું તે તો તેમની કોઈ પણ નિયુક્તિ જોતાં તરત ધ્યાનમાં આવે તેમ છે. જૈન આચારની અસીકૃંચીઓમાં આચાર્ય ફરી વળ્યા છે તેમાં તો શક નથી. જૈન તત્ત્વજ્ઞાનને પણ તેઓ પી ગયા છે એમ કહી શકાય.

આ ઉપોદ્દયાત નિયુક્તિમાં જ તેમણે ગણધરનાદના બીજા મૂકી દીધાં છે એ વિશે આગળ વિશેષ કહેવામાં આવશે. એટલું તો નક્કી છે કે ગણધરોની શંકાઓના વિષયોનો જ તેમણે નિર્દેશ કર્યો છે તેમાં ભારતીય દર્શનોના તાત્કાલિક ચર્ચાતા મહત્ત્વના વિષયોના સમાવેશ થઈ જાય છે. ગણધરો એ જાહણો હોવાથી તેમની શંકાઓનો આધાર વેદ-વાક્યો હતાં તેથી જ સૂચના તેમણે નિયુક્તિમાં કરી છે તે તે પહેલાંના કોઈ પણ ગ્રંથમાં ઉપલબ્ધ થતી ન હોવાથી વિદ્વાનોનું મન એમ માનવા સહજ લક્ષ્યાર્થ જાય એમ છે કે તે સૂચના આચાર્ય બ્રહ્માણુની પ્રતિભામાંથી જ આવિર્ભૂત થઈ હોવી જોઈએ.

ઉપોદ્દયાત નિયુક્તિ પછીનો આવશ્યક નિયુક્તિ ગ્રંથ સૂત્રને સ્પર્શીને આગળ વધે છે અને આવશ્યક સૂત્રને સ્પર્શીને છએ અધ્યયનોની વ્યાખ્યા કરે છે.

બીજી નિયુક્તિઓમાં પણ આવશ્યકની જેમ આચાર્યે પ્રારંભમાં તે તે મુગ્ધગ્રંથના પ્રાદુર્ભાવની કથા કહી છે પણ તે એ જ ગ્રંથમાં કહી છે, જેના પ્રાદુર્ભાવની કથા આવશ્યકથી જુદી પડતી હોય છે. અન્યત્ર અધ્યયનોના નામ અને વિષયો ગણાવી એ અધ્યયનો શાસ્ત્રીઓ-એટલે કે કયા ગ્રંથમાંથી નિષ્પન્ન થયાં છે તે જણાવી પ્રત્યેક અધ્યયનના નામના પ્રાયઃ નિશ્ચેષો કરીને વ્યાખ્યા કરી છે અધ્યયનમતિ કોઈ મહત્ત્વનો શબ્દ કે તેમાંનો ભૌતિક ભાવ પકડીને તેના ઉપર પોતાનું રિવેચન કરીને જ આચાર્યે સંતોષ પકડ્યો છે. આવશ્યકની જેમ સૂત્રપશ્ચિક નિયુક્તિ બીજા ગ્રંથોમાં બહુ જ ઓછી દેખાય છે. એ જ કારણે બીજા ગ્રંથોનો નિયુક્તિઓનું પરિમાણ મૂળ ગ્રંથ કરતાં ઘણું ઓછું છે, જ્યારે આવશ્યકમાં તેથી ઉલટું છે.

જૈન પરંપરામાં અરિહત અને અરહંત એવા બે પ્રાકૃત શબ્દો ઉપરાંત એક અરહત શબ્દ પણ મળે છે. તેની વ્યુત્પત્તિ એવી કરવામાં આવે છે કે જ અરહ-એટલે ફરી ન જન્મે, ન પ્રગટે તે અરહંત.

વૈદિક પરંપરાના વ્યુત્પત્તિ પ્રધાન નિરૂક્ત શાસ્ત્રમાં પણ આવી જ વ્યુત્પત્તિઓ જોવામાં આવે છે. ઉ. ત. સુહિતા (પુત્રી) ની વ્યુત્પત્તિ મારક ત્રણ રીતે કરે છે : (૧) દુર+હિતા=જેનું હિત સાધવું થયે મેળવી આપવો-કહ્યું છે તે કહિતા. (૨) દુર+હિતા=જે માળાપ અદિ કુટુંબથી આવે રહે તે જ હિતાવહ છે તે કહિતા. (૩) ઉર્હ+હિતા=જે માળાપ વગેરેને હમેશા ધન કપડા આદિથી ઢાંચ્યા જ રહે તે કહિતા.

૫. આચાર્ય જિનભદ્ર

પૂર્વભૂમિકા

ઉપનિષદમાં આ વિશ્વનું મૂળ સત્ છે કે અસત છે એવા બે પરસ્પર વિરોધી વાદોનું ખંડન-મંડન જડી આવે છે ત્રિપિટક અને અષ્ટિપિટક-જૈન આગમમાં પણ વિરોધીનું ખંડન કરવાની પ્રવૃત્તિ દેખાય છે. એટલે માની સકાય કે વાદ-વિવાદનો ઇતિહાસ બહુ જૂનો છે અને તેનો ઉત્તરોત્તર વિકાસ થતો આવ્યો છે. પણ દાર્શનિક વિવાદોના ઇતિહાસમાં નાગાર્જુનથી માંડી ધર્મકીર્તિના સમય સુધીનો કાળ એવો છે જેમાં દાર્શનિકોની વાદ-વિવાદ કરવાની પ્રવૃત્તિ તીવ્રતમ બની છે. નાગાર્જુન, વસુબંધુ, દિનાગ જેવા બૌદ્ધ આચાર્યોના તાર્કિક પ્રદારોનો સતત મારો બધાં દર્શનો ઉપર થયો હતો અને તેના પ્રતીકારરૂપે ભારતીય દર્શનોમાં પુનર્વિચારની ધારા પ્રવાહિત થઈ હતી ન્યાયદર્શનમાં વાત્સ્યાયન અને ઉદ્દયોતકર, વૈશેષિક દર્શનમાં પ્રસરતપાદ, મીમાંસક દર્શનનાં કાપર અને કુમારિલ જેવા પ્રૌઢ વિદ્વાનોએ પોતાનાં દર્શનો ઉપર થતા પ્રદારોનો પ્રત્યુત્તર આપ્યો, એટલું જ નહિ, પણ તે બંધાને સ્વદર્શનને પણ નવ પ્રકાર આપીને સુવ્યવસ્થિત કરવાનો પ્રયત્ન કર્યો. દાર્શનિક વિવાદના આ અખાડામાં જૈન તાર્કિકો પણ પડ્યા અને તેમણે પણ પોતાના આગમના આધારે જૈન દર્શનને તર્કપુરઃસર સિદ્ધ કરવાનો પ્રયત્ન કર્યો.

આચાર્ય ઉમાસ્વાતિએ તત્ત્વાર્થસૂત્ર રચવાની પ્રેરણા એ વિવાદમાંથી લીધી હતી, પરંતુ તે બંધાનું ખંડન કરીને જૈન દર્શનને પોતાનું રૂપ આપવાનું કાર્ય તેમણે ક્યું નથી. તેમણે તો માત્ર જૈન દર્શનનાં તત્ત્વોને સત્તાત્મક શૈલીમાં મૂકી દીધાં, અને તેમના પછી થનારા પૂજ્યપાદ અકલકંઠ, સિદ્ધસેનગણિ, વિદ્વાનન્દ આદિ તેની ટીકાઓના લેખકો માટે વિવાદનું કાર્ય બાકી રાખ્યું.

આચાર્ય સિદ્ધસેન દિવાકરે એ વિવાદમાંથી જૈન ન્યાયની આવશ્યકતા સમજીને ન્યાયાવતાર જેવી અતિ સંક્ષિપ્ત કૃતિની રચના કરી અને જૈન ન્યાયમાં મહત્ત્વનું સ્થાન ધરાવતા અનેકાંતવાદના પાયામાં રહેલા નયવાદનું વિવેચન કરતો ગ્રન્થ સન્મતિતર્ક રચ્યો; પણ એ બન્ને કૃતિમાં જ દાર્શનિક દુનિયાનું હૃદયસ્થ અવલોકન માત્ર કરીને પોતાના દર્શનને વ્યવસ્થિત કરવાનો પ્રયત્ન વધારે છે; ઇતર દાર્શનિકોની દલીલોનો રદિયો આપવાનું કાર્ય બૌદ્ધ છે.

આચાર્ય સિદ્ધસેન વિશે પણ એમ તો ન કહી સકાય કે તેઓ દાર્શનિક અખાડામાં એક પ્રખલ પ્રતિભદ્ધના રૂપમાં પોતાના ગ્રંથો લખીને ઉપસ્થિત થયા. જૈન દર્શનની માંડણીના બીજાં તેમના ગ્રન્થોમાં ઉપસ્થિત છે. પણ ઇતર દાર્શનિકોની નાની-મોટી બધી મહત્ત્વની

હસીમેનો રહિયો આપવાનો પ્રયત્ન તેમાં નથી. ક્રીષ્ણી ક્રીષ્ણી હસીમેના વાગ્મજમાં ન પડતાં માત્ર મુદ્દાની વાતનાં ખડન અને મંડન તેમના મંથોમાં છે એ જ વસ્તુ આચાર્ય સમન્તભદ્રના મન્થે ને પણ લાય પડે છે. તેમાં પણ વિસ્તાર કરતાં સંક્ષેપને મહત્ત્વ આપાયું છે. બન્ને પ્રયત્ન વાદી જ નહિ પણ મહાવાદી છે, છતાં તેમના મન્થો ઉદ્ધોતકર કે કુમારિલની પેઠે ક્રીષ્ણ કાંતના નથી. તર્ક-પ્રતિતર્કની જાગ ઊભી કરવાનું કાર્ય એ બન્ને આચાર્યોએ નથી કર્યું, પરંતુ નિષ્કર્ષમાં ઉપયોગી એવી હસીમે કરીને પતાવ્યું છે. અને તે હસીમે એવી અક્ષત્વ છે કે એના જ આધારે તેની ટીકાઓમાં પ્રચુર માત્રામાં વિવાદો રચી શકાયા છે. સારાંશ એ છે કે એ બન્ને આચાર્યોએ તર્કજગમાં ન પડતાં માત્ર છેલ્લી કાઠિનો તર્ક કરીને સંતોષ માન્યો છે.

પણ તેથી આચાર્ય દિગ્માત્ર કે કુમારિલ અને ઉદ્ધોતકર જેવા મહત્ત્વો સામે પ્રતિ-મહત્ત્વરૂપે મૂકી શકાય તેવું સામર્થ્ય તેમના મંથોમાં આવ્યું નથી. અતિસંક્ષેપ અતિવિસ્તાર સામે હંકાઈ જાય છે. જ્યારે તેમના મંથોની વાદમહાકુંવ જેવી અને અષ્ટસહસ્રી જેવી ટીકાઓ અને છે ત્યારે જ તે મંથોની પ્રતિમહત્ત્વતાનો ખ્યાલ આવે છે. પણ આચાર્ય જિન-ભદ્ર વિશે તેમ નથી. તેમનો મંથ વિશેષાવરણકબાળ્ય એ શૈલીમાં રચાયો છે કે તે મંથને આધારે કહી શકાય કે દાક્ષીનિક જગતના અખાડામાં સર્વપ્રથમ જૈન પ્રતિમહત્ત્વનું સ્થાન ઢાળને આપી શકાય તેવું હોય તો તે આચાર્ય જિનભદ્ર છે તેમની વિશેષતા એ છે કે દર્શનનાં સામાન્ય તરવો વિશે જ તેમણે તર્કવાદનું અવલંબન નથી લીધું, પણ જૈન દર્શનની પ્રમાણ્ય અને પ્રમેય સંબંધો નાની મોટી મહત્ત્વની બધી બાબતોમાં તેમણે તર્કવાદનો પ્રયોગ કરીને દાક્ષીનિક અખાડામાં જૈનદર્શનને એક સર્વતંત્રસ્વતંત્રરૂપે જ નહિ, પણ સર્વતંત્રસમન્વયરૂપે પણ ઉપરિચિત કર્યું છે. તેમની હસીમે અને તર્કસૈલીમાં એટલી બધી વ્યવસ્થા છે કે આઠમી શતાબ્દીમાં થનાર મહાન દાક્ષીનિક હરિભદ્ર અને બારમી સદીમાં થનાર આગમેના સમર્થ ટીકાકાર મલ્લમિરિ પણ જ્ઞાનચર્ચામાં આચાર્ય જિનભદ્રની હસીમેનો જ આશ્રય લે છે, એટલું જ નહિ, પણ છેક અઠારમી સદીમાં થનારા નમ્બ્યાયના અસાધારણ વિદ્વાન ઉપાધ્યાય યશોવિજયજી પણ પોતાના જૈન તર્કબાષા, અનેકાંતવ્યવસ્થા, જ્ઞાનબિંદુ આદિ મંથોમાં તેમની હસીમેને માત્ર નબ્બકાષામાં મૂકીને સંતોષ પકડે છે; તેમાં પોતાના તરક્યા નવું બાગ્યેજ ઉમેરે છે. એ બતાવે છે કે સાતમી શતાબ્દીમાં આચાર્ય જિનભદ્રે સંપૂર્ણબાવે પ્રતિમહત્ત્વનો પાઠ બજાવ્યો હતો.

આચાર્ય જિનભદ્રનો વિશેષાવરણક મહામન્થ જૈનાગમેને સમજવાની સ્વાધીરૂપ છે. મહત્ત્વના બધા વિષયોનો ચર્ચા તેમણે પોતાના વિશેષાવરણકમાં કરી છે. બૌદ્ધ ત્રિપિટકનો સારમાહી જેમ 'વિશુદ્ધિમાર્ગ' ગ્રન્થ છે, તેવો જ ગ્રન્થ વિશેષાવરણકબાળ્ય જૈન આગમ માટે છે. અને સાથે જ તેની એ વિશેષતા છે કે જૈનતત્ત્વનું નિરૂપણ તેઓ માત્ર જૈન દષ્ટિથી જ કરે છે એમ નથી, પણ ઇતર દર્શનની તુલનામાં જૈનતત્ત્વને મૂકીને સમન્વય-માર્ગી માર્ગે તેમણે પ્રત્યેક વિષયની ચર્ચા કરી છે. વિષયના વિવેચન પ્રસંગે સ્વયં જૈનાચાર્યોના તે બાબતના અનેક મતભેદોનું ખડન કરતાં પણ તેમને આશંકા લાગતો નથી, કારણ કે તેવે પ્રસંગે તેઓ આગમેનાં અનેક વાક્યોનો આધાર આપીને પોતાનું

મંત્ર ૨૦૪ કરે છે કોઈની કોઈ પણ બાબત આગમના કોઈ પણ વાક્યથી વિરુદ્ધ જતી હોય ત્યાં તો તેમને માટે અસંભવ બને છે અને તેનું તર્કપુરસ્કર સમાધાન શોધવાનો તેઓ પ્રયત્ન કરે છે. આગમનાં પરસ્પર વિરોધી લાગતાં મંત્રઓનું સમાધાન શોધવાનો પણ તેઓએ પ્રયત્ન કર્યો છે, અને વિરોધી દેખાતાં વાક્યોમાં પણ પરસ્પર સંમતિ કેવી રીતે છે તે બતાવી આપ્યું છે. ખરી રીતે કહેવું જોઈએ કે આચાર્ય જિનભદ્રે વિશેષાવશ્યક-બાબત લખીને જૈન આગમોનાં મંત્રઓને તર્કની કસોટીએ કસ્યાં છે અને એમ કરી એ કાળની તાકિદોની જિજ્ઞાસાને સંતોષી છે. વેદવાક્યોના તાત્પર્યને શોધવા જેમ મીમાંસા દર્શન રચાયું છે, તેમ જૈન આગમોના તાત્પર્યનું ઉદ્ઘાટન કરવા જૈનમીમાંસાના રૂપમાં આચાર્ય જિનભદ્રે વિશેષાવશ્યકબાબતી રચના કરી છે.

જીવન અને વ્યક્તિત્વ

આચાર્ય જિનભદ્રનું તેમના ગ્રંથોને કારણે જૈનધર્મના ઇતિહાસમાં બહુ જ મહત્વનું સ્થાન છે, છતાં પણ એ મહાન આચાર્ય જિનભદ્રના જીવનની ઘટનાઓ વિશે કશું જ જૈન ગ્રંથોમાં મળતું નથી એ એક આશ્ચર્યજનક ઘટના લેખાવી જોઈએ. તેઓ ક્યારે મયા અને કોના શિષ્ય હતા એ વિશે પરસ્પર વિરોધી ઉલ્લેખો મળે છે અને તે પણ પંદરમી-સોળમી શતાબ્દીમાં લખાયેલી પદ્માવતીઓમાં. એટલે માનવું રહ્યું કે તેઓ ખરી રીતે પદ્મપરંપરામાં રચાન પામ્યા નહિ હોય, પરંતુ તેમના ગ્રંથોનું મહત્ત્વ સમજીને અને જૈન સાહિત્યમાં સર્વત્ર તેમના ગ્રંથોના આધારે થતા વિવરણને જોઈને પાછળના આચાર્યોએ તેમને મહત્ત્વ આપ્યું. તેમને યુગપ્રધાન બનાવી દીધા, અને આચાર્ય પદ્મપરંપરામાં પણ ક્યાંક ગોઠવી દેવાનો પ્રયત્ન કર્યો. એવો પ્રયત્ન મનરવી હતો એટલે તેમાં એકમત્ય ન હોય તે સ્વાભાવિક છે, એટલે આપણે જોઈએ છીએ કે તેઓ આચાર્ય હરિભદ્રની પાટે બાબ્યા એવો તેમના વિશે અસંગત ઉલ્લેખ થયેલ છે.

ભગવાન મહાવીરના સમયમાં પૂર્વદેશમાં જૈન ધર્મનું પ્રાબલ્ય હતું તે આગમોથી સિદ્ધ થાય છે. પણ પછી તેનું કેન્દ્ર પશ્ચિમ અને દક્ષિણ તરફ ખસતું ગયું છે ઈ. સ. પ્રથમ શતાબ્દી આસપાસ મૃથુરામાં અને પાંચમી શતાબ્દીમાં વલ્લ્હી નગરીમાં જૈન ધર્મનું પ્રાબલ્ય બજાયા છે. તે બન્ને સ્થળોએ કમશઃ આગમવાચના કરવામાં આવી છે તે ઉપરથી તે બન્ને નગરોનું તે તે કાળમાં મહત્ત્વ સિદ્ધ થાય છે. દિગંબર શાસ્ત્ર પદ્મપંડિતમની રચનાનો મૂળ સ્ત્રોત પણ પશ્ચિમ દેશમાં જ છે. એટલે ખરી રીતે પ્રથમ શતાબ્દી પછી જૈન સાધુઓનો વિશેષ રૂપે વિહાર પશ્ચિમમાં થયો હતો, એમ સહેજે અનુમાન કરી શકાય. વલ્લ્હી નગરીનું મહત્ત્વ તો તેના બાંજ સુધી જૈનદષ્ટિએ રહ્યું છે, અને બાંજ પછી પણ તેની આસપાસનાં નગરો પાલીતાણા વગેરે જૈનધર્મના ઇતિહાસની દષ્ટિએ મહત્ત્વનાં કેન્દ્રો રહ્યાં છે.

આચાર્ય જિનભદ્રકૃત વિશેષાવશ્યક બાબતી પ્રતિ શક સંવત્ ૫૩૧ માં લખાઈને વલ્લ્હીના કોઈ જિન મંદિરમાં સમર્પિત થઈ છે તે ઉપરથી જણાય છે કે વલ્લ્હી નગરી સાથે આચાર્ય જિનભદ્રનો સંબંધ હોવો જોઈએ. અને અનુમાન થઈ શકે છે કે તેમનો વિહાર વલ્લ્હી અને તેની આસપાસ હોવો જોઈએ. તેમના જીવન સાથે સંબંધ રાખનારી આ ઘટનાનું માત્ર અનુમાન કરવું રહ્યું.

‘ત્રિવિધ તીર્થ’કલ્પ’માં મથુરાકલ્પ પ્રસંગે આચાર્ય જિનભદ્ર જણાવે છે કે મથુરામાં દેવનિર્મિત સ્તૂપના દેવની એક પક્ષની તપસ્મા કરીને આચાર્ય જિનભદ્ર ક્ષમાશ્રમણે આરાધના કરી અને ઝેષ્ઠએ ખાધેલ મહાનિશીથ સૂત્રનો ઉદ્ધાર કર્યો. આ ઉપરથી એ હકીકત જણવા મળે છે કે જિનભદ્ર વચ્ચળી ઉપરાંત મથુરામાં પણ વિચર્યા હતા અને તેમણે મહાનિશીથ સૂત્રનો ઉદ્ધાર કર્યો હતો.

તાજેતરમાં અકોટક (અર્વાચીન અમરા મામ)માંથી મળી આવેલી પ્રાચીન જૈન મૂર્તિઓનું અધ્યયન કરતાં કરતાં શ્રી. ઉમાકાંત પ્રેમાનંદ શાહને એ મહત્વની પ્રતિભાઓ મળી આવી છે. તેનો પરિચય તેમણે જૈન સત્યપ્રકાશ (અંક ૧૬૬)માં આપ્યો છે. મૂર્તિ-કલા અને શિપિવિદ્યાના આધારે તેમણે એ મૂર્તિઓને ઈ. સ. ૫૫૦ થી ૬૦૦ ના ગણામાં મૂકી છે. અને તેમણે નક્કી કર્યું છે કે એ મૂર્તિઓના લેખમાં જે આચાર્ય જિનભદ્રનું નામ છે તે ખીજ કોઈ નહિ પણ વિશેષાવસ્થાકાળમાં કર્તા ક્ષમાશ્રમણ જિનભદ્ર જ છે. તેમની વાચના પ્રમાણે એક મૂર્તિના પદ્માસણના પાછલા ભાગમાં “હઠ દેવચર્મોય શ્રિશ્રિ-કુલે ચિત્તમદ્રવાચનાચાર્યસ્વ ॥” એવો લેખ છે અને ખીજી મૂર્તિના ભાગમાં “હઠ નિવૃત્તિકુલે જિનમદ્રવાચનાચાર્યસ્વ ॥” એવો લેખ મળે છે.

આ ઉપરથી ત્રણ વાતો નિશ્ચિત રૂપે નવી જાણવાની મળે છે તે એ કે આચાર્ય જિનભદ્રે એ મૂર્તિઓને પ્રતિષ્ઠિત કરી હશે તેમનું કુલ નિવૃત્તિકુલ હતું, અને તેઓ વાચના-ચાર્ય હોવાતા. એક એ પણ હકીકત આના આધારે ફક્ત થાય કે તેઓ ચૈત્યરાસી હતા, કારણ કે લેખમાં ‘જિનભદ્ર વાચનાચાર્ય’ની એમ લખેલું છે. આ હકીકતને વિચારાધીન એટલા માટે ગણવી જોઈએ કે એ લેખ લિપાય એ ખાતમાં ખીજું પ્રમાણ મળી શકે તેમ નથી. વળી એ મૂર્તિઓ અકોટકમાં મળી છે તેથી વલ્ચળી ઉપરાંત તે કાળમાં ભરૂચની આસપાસ પણ જોનારો પ્રભાવ હતો અને એ તરફ પણ આચાર્ય જિનભદ્રે વિહાર કર્યો હશે, એનું અનુમાન પણ થઈ શકે છે.

લેખમાં આચાર્ય જિનભદ્રને ક્ષમાશ્રમણ નથી કહ્યા, પણ વાચનાચાર્ય કહ્યા છે, એ વિશે થોડો વિચાર કરવો આવશ્યક છે. પરંપરા પ્રમાણે વાહી ક્ષમાશ્રમણ દિવાકર અને વાચક એ એકાર્થક શબ્દો મનાયા છે, વાચક અને વાચનાચાર્ય પણ એકાર્થક જ છે; એટલે પરંપરા પ્રમાણે વાચનાચાર્ય અને ક્ષમાશ્રમણ શબ્દો એક જ અર્થને સૂચવે છે. છતાં પણ વિચારવું પ્રાપ્ત છે કે એ શબ્દો એકાર્થક સાચી મનાયા અને આચાર્ય જિનભદ્રે સ્વયં વાચનાચાર્ય પદનો ઉલ્લેખ કર્યો છે છતાં, તેમની વિશેષ પ્રસિદ્ધિ ક્ષમાશ્રમણને નામે સાચી થઈ. આ પ્રશ્નો ઉત્તર કલ્પનાયજે આપવો હોય તો આપી શકાય.

૧. ક્ષય દેવનિર્મમઅથૂમે પક્ષલક્ષ્મણેણ દેવલ આરાહિતા જિણમદ્રમાસમણેહિં હરેહિયા-મચ્છિચપુત્થચપત્તણેણ તુટ મગં મહાનિસીહ સંચિએ ॥ વિવિધતીર્થ’કલ્પ ૫૦ ૧૬ ૨ શ્રી. શાહની વાચના પ્રામાણિક છે અને તેમનું શિપિના સમય વિશેનું અનુમાન પણ ખરાબર છે તેની સાક્ષી બનાવેલ યુનિવર્સિટીના પ્રાચીન શિપિવિશારદ પ્રો. અવધકિશોરે પણ આપી છે એટલે તેમાં શંકાને સ્થાન નથી. ૩. શ્રી. શાહે પણ આની સૂચના કરી છે, કારણ ખીજી આપ્યું છે. ૪. જુઓ કલાવલીનું ઉદ્ધારણ—સત્યપ્રકાશ અંક ૧૬૬, ૫૦ ૮૮.

મારેઆમાં શાસ્ત્રવિશારદો માટે 'વાચક' શબ્દ વિશેષ પ્રચલિત હતો. પણ વાચકોમાં જે કાળે સ્માશ્રમણોની સંખ્યા વધી ગઈ ત્યારે વાચકનો પર્યાય સ્માશ્રમણ પણ પ્રસિદ્ધ થઈ ગયો. અજુના સ્માશ્રમણ એ શબ્દ આરુપક સૂત્રમાં સામાન્ય યુગના અર્થમાં પણ વપરાયેલો મળે છે એટલે વિદ્યાયુગને પણ શિષ્યો સ્માશ્રમણ ને નામે સંબોધતા હોય એ સંભવ છે. એટલે વાચકનો પર્યાય પણ સ્માશ્રમણ બની જાય એ સ્વાભાવિક છે. જ્યારે જૈન સમાજમાં વાદીઓની પ્રતિષ્ઠા જામી ત્યારે શાસ્ત્રવિશારદને કારણે વાચકોનો જ મોટો ભાગ વાદી એવા નામે પ્રસિદ્ધિને પામ્યો હશે; એટલે વાદી એ પણ વાચકનો પર્યાય કલાન્તરે બની જાય તે સ્વાભાવિક છે. સિદ્ધસેન જેવા શાસ્ત્રવિશારદ વિદ્વાનો પોતાને 'દિવાકર' કહેવડાવતા હશે કે તેમના સાથીઓએ તેમને 'દિવાકર'ની પદવી આપી હશે; એટલે વાચકના પર્યાયોમાં 'દિવાકર' પદને પણ સ્થાન મળી ગયું.

આચાર્ય જિનભદ્રનો યુગ એ સ્માશ્રમણોના યુગ હશે, એટલે તેમના પછોના લેખકોએ તેમને માટે 'વાચનાચાર્ય'ને બદલ સ્માશ્રમણ' પદથી ઓળખાવ્યા હોય એવો સંભવ છે.

આચાર્ય જિનભદ્રનું કુલ નિવૃત્તિકુલ હતું એ હકીકત ઉક્ત લેખ સિવાય અન્યત્ર ઉપલબ્ધ નથી. ભગવાન મહાવીરની ૧૭ મી પાટે આચાર્ય વજ્રસેન થયા. તેમણે સોપારક નમરના શેઠ જિનદત્ત અને શેઠાણી ઈશ્વરોના ચાર પુત્રો નામે નાગેન્દ્ર, ચન્દ્ર, નિવૃત્તિ અને વિદ્યાધરને દીક્ષિત કર્યા હતા. આગળ જતાં એ ચારે શિષ્યોનાં નામે જુદી જુદી તે ચાર પરંપરાઓ ચાલી તે નાગેન્દ્ર, ચન્દ્ર, નિવૃત્તિ અને વિદ્યાધર કુલને નામે આગળખાઈ એમાંના નિવૃત્તિ કુળમાં આચાર્ય જિનભદ્ર થયા એ ઉક્ત મૂર્તિલેખને આધારે સિદ્ધ થાય છે. ચક્રા-પુરુષચરિત્ર નામના પ્રાકૃત ગ્રન્થના લેખક શ્રીલાચાર્ય, ઉપમિતિભવપ્રધન કથાના લેખક સિદ્ધર્ષિ, નર્વાગવૃત્તિના સંશોધક દ્રોણાચાર્ય એ પ્રસિદ્ધ આચાર્યો પણ એ નિવૃત્તિકુલમાં થયેલા છે, એટલે એ કુલ વિદ્વાનોની ખાણ જેવું છે એમાં તો શક નથી.

આ સિવાય તેમના જીવન વિશેની કશીજ હકીકત મળતી નથી. માત્ર તેમનું ગુણ-વર્ણન મળે છે તેનો સાર એ છે કે તેઓ એક મહાન બાળ્યકાર હતા અને પ્રવચનના પદાર્થજ્ઞાતા અને પ્રતિપાદક હતા. તેમના ગુણોનું બ્યવસ્થિત વર્ણન તેમના જીવકલ્પ-સૂત્રના ટીકાકારે કર્યું છે તેના આધારે મુનિશ્રી જિનવિજયજીએ જે તારણ કાઢ્યું છે તે આ પ્રમાણે છે.—^૨ તત્કાલીન પ્રધાન પ્રધાન ગુરુધરો પણ એમને બહુ માનતા હતા. શ્રુત અને અન્ય શાસ્ત્રોના પણ એ કુશલ વિદ્વાન હતા. એ જૈન સિદ્ધાન્તોમાં જે જ્ઞાન-દર્શનરૂપ ક્રમિક ઉપયોગનો વિચાર કરવામાં આવ્યો છે તેના એ સમર્થક હતા. એમની સેવામાં ધણા મુનિઓ જ્ઞાનાભ્યાસ કરવા માટે સદા ઉપસ્થિત રહેતા હતા, જુદાં જુદાં દર્શનોનાં શાસ્ત્રો તથા લિપિવિદ્યા, ગણિતશાસ્ત્ર, હન્દઃશાસ્ત્ર અને વ્યાકરણ શાસ્ત્ર આદિમાં એમનું અનુ-પમ પાકિત્ય હતું. પરસમયના આગમ વિશે નિપુણ હતા, સ્વાચારપાલનમાં તત્પર હતા અને સર્વ જૈન ગ્રંથોમાં મુખ્ય હતા.

૧. જુઓ ખરતરવજીની પદ્ધતિ—જૈન ગુર્જર કવિઓ, સાય બીએ, પૃ. ૧૬૬ 'નિવૃત્તિ' શબ્દના જુદાં જુદાં કેટલાં 'નિવૃત્તિ, નિર્વૃત્તિ' એવાં પણ રૂપો મળે છે.

૨. જીવકલ્પસૂત્રની પ્રસ્તાવના, પૃ. ૭

અત્યારે તો જ્યાંસુધી બીજી નવી હકીકત ન મળી આવે ત્યાંસુધી આપણે ઉક્ત મુદ્દાવચ્ચે નથી જ તેમના અક્રિતત્વનો ખ્યાલ કરીને સંતોષ પામવો જોઈએ.

જ્ઞાનાસમય

વીરનિર્વાણ સંવત્ ૯૮૦ (વિક્રમ સં. ૫૧૦; ઈ. સ. ૪૫૩) માં વાલમી વાચનામાં આશ્રમે વ્યવસ્થિત થયા અને તેને અંતિમ રૂપ મળ્યું. ત્યારપછી તેની સર્વપ્રથમ પદ્ધતીકાઓ પ્રાકૃત ભાષામાં લખાઈ. અત્યારે ઉપલબ્ધ થતી એ પ્રાકૃત ટીકાઓ નિર્ધુક્તિના નામે પ્રસિદ્ધ છે અને તે બધી આચાર્ય હરિભદ્ર-પ્રણીત છે. તેમનો સમય વિક્રમ સં. ૫૬૨ (ઈ. ૫૦૫) આસપાસ છે, એટલે કહી શકાય કે આમચની વાલમી મંત્રકવના પછીનાં પચાસ વર્ષમાં તે લખાઈ હોવી જોઈએ. એ નિર્ધુક્તિની પદ્ધતિ પ્રાકૃત ટીકા લખાઈ, જે મૂળ ભાષ્ય નામે પ્રસિદ્ધ છે. એ મૂળ ભાષ્યના કર્તા કોણ એનું પ્રમાણ હજી કશું જ મળ્યું નથી. પણ આચાર્ય હરિભદ્ર વગેરેના ઉલ્લેખ ઉપરથી જણાય છે કે આવશ્યકનિર્ધુક્તિની પ્રથમ ટીકારૂપે કોઈ ભાષ્ય રચાયું હતું જેને આચાર્ય જિનભદ્રના ભાષ્યથી જુદું પાડવા ખાતર સંભવ છે કે આચાર્ય હરિભદ્રે તેને ‘મૂલ ભાષ્ય’ એનું નામ આપ્યું. એ ગમે તેમ હોય, પણ એ મૂળ ભાષ્ય પછી જિનભદ્રે આવશ્યક નિર્ધુક્તિના સામાયિક અધ્યયન પૂરતી પ્રાકૃત પદ્યમાં જે ટીકા લખી તે વિશેષાવશ્યક-ભાષ્યને નામે પ્રસિદ્ધ છે. એટલે આચાર્ય જિનભદ્રના વિપશીળના સમયની પૂર્વાવધિ નિર્ધુક્તિકર્તા હરિભદ્રના સમયની અને પૂર્વોક્ત મૂળ ભાષ્યના સમયની પહેલાં તો કોઈ શકે નહિ: આચાર્ય હરિભદ્ર વિક્રમ સં. ૫૬૨ ની આસપાસ વિદ્યમાન હતા, એટલે વિશેષાવશ્યક-ભાષ્યની પૂર્વાવધિ વિક્રમ ૬૦૦ ની પહેલાં સંભવતી નથી.

મુનિશ્રી જિનવિજયજીએ જેસલમેરની વિશેષાવશ્યક-ભાષ્યની પ્રતિને અંતે પ્રાપ્ત થતી એ ગાથાઓને આધારે નિર્ણય કર્યો છે કે તે વિ. ૬૬૬ માં રચાયું. હતું. તે ગાથાઓ આ પ્રમાણે છે :

‘ વંશ સતા રૂગતીસા શગણિકાલસસ વહમાણસસ ।
તો જેતપુણિસાણ સુચરિણ સ્થાતિમિ જવસસે ॥
રજ્જે જુ પાલળપરે સી[લાહ]ચ્ચમ્મિ જરચરિન્દમ્મિ ।
સલમીળગરીણ હમ મહિ.....મિ જિણમવણે ॥

આ ગાથાઓનું તાત્પર્ય શ્રી, જિનવિજયજી એનું લે છે કે શક સંવત્ ૫૩૧ માં વલ્લભીમાં જ્યારે શીલાદિત્ય રાજ્ય કરતો હતો ત્યારે ચૈત્રની પૂર્ણિમા, બુધવાર અને સ્વાતિ નક્ષત્રમાં વિશેષાવશ્યકની રચના પૂર્ણ થઈ.

પરંતુ તેમણે કહેલ એ તાત્પર્ય મૂળ ગાથામાં નોકળતું નથી. એ ગાથામાંથી રચના વિશે કશું જ કહેવામાં આવ્યું નથી તુટતા અક્ષરોને આપણે કોઈ મંદિરનું નામ માની લઈએ તો એ બંને ગાથામાં કોઈ ક્રિયા છે જ નહિ એટલે તે શક સં. ૫૩૧ માં (વિ ૬૬૬માં) રચાયું એમ નિશ્ચયપૂર્વક કહી શકાય નહિ. વધારે સંભવ એવો છે કે તે પ્રતિ એ વર્ષમાં લખાઈને તે મંદિરમાં મૂકવામાં આવી એવું તાત્પર્ય એ ગાથાઓનું છે. ગાથાનું તાત્પર્ય રચનામાં નહિ અને મંદિરમાં મૂકવામાં હોય એ વધારે સંગત નીચેનાં કારણે માની શકાય :

૧. એ ગાથાઓ માત્ર જોડાસમેરની પ્રતિમાં જ મળે છે, અન્યત્ર કોઈ પ્રતિમાં મળતી નથી; એટલે માનવું રહ્યું કે તે ગાથાઓ મૂલકારની નથી, પણ પ્રતિ લખાયાની અને ઉક્ત મંદિરમાં મુકાયાની સચક છે. જે પ્રતિ મંદિરમાં મુકાઈ હશે તેની જ નકલ જોડાસમેરની પ્રતિ હોય એટલે તેમાં એ ગાથાઓ દાખલ થવાનો સંભવ છે. અને એ પ્રતિના આધારે બીજી કોઈ પ્રતિ ન લખાઈ એટલે બીજી કોઈ પ્રતિમાં એ ગાથાઓ દાખલ થઈ નહિ, એમ અનુમાન તારવી શકાય.

૨. એ ગાથાઓને જે રચનાકાળસૂચક માનવામાં આવે તો તે ગાથાઓ આચાર્ય જિનભદ્રે ખનાવી હોય તેમ માનવું પડે. એવી સ્થિતિમાં તેની ટીકા પણ મળવી જોઈએ. પરંતુ આ જિનભદ્રે પ્રારંભેલી અને આચાર્ય કોદાદેવે પૂર્ણ કરેલ વિશેષાવસ્થકની સર્વ પ્રથમ ટીકામાં કે કોટપાચાર્ય અને આચાર્ય હેમચન્દ્ર મલધારીની ટીકામાં પણ એ ગાથાઓની ટીકા ઉપલબ્ધ નથી, એટલું જ નહિ, પણ એ ગાથાઓના અસ્તિત્વની સૂચના પણ નથી. એટલે માની શકાય કે તે ગાથાઓ આચાર્ય જિનભદ્રની રચના નથી. અર્થાત્ એ પણ માની શકાય કે પ્રતિની નકલ કરનાર-કરાવનારે તે લખી હોવ. અને તો એ ગાથામાં સચવેલ સમય રચનાસંવત્ નહિ, પણ પ્રતિલેખન સંવત્ છે, એમ સિદ્ધ થાય. કોદાદેવના ઉદ્દેશ ઉપરથી એ પણ નિશ્ચિત છે કે આચાર્ય જિનભદ્રની અંતિમ કૃતિ વિશેષાવસ્થક લખ્ય છે. તે લખ્યની રજોપત્રીકા તેમનું મૃત્યુ થઈ જવાથી પૂર્ણ ન થઈ શકી, એવો રપટ્ટ ઉદ્દેશ કોદાદેવે કરે છે.

હવે જો એ વિશેષાં પ્રતિ શક સં. ૫૩૧ માં અર્થાત્ વિક્રમ સં. ૧૧૧ માં લખાઈ તો વિશેષાવસ્થક રચાયતો સમય વિક્રમ ૧૧૦ ની આગળ તો વધી જ શકે નહિ. અને આપણે—જાણીએ છીએ કે આચાર્ય જિનભદ્રની એ અંતિમ કૃતિ હતી. તેની ટીકા પણ તેમના મૃત્યુને કારણે અધૂરી રહી એટલે સ્વયં જિનભદ્રની પણ ઉત્તરાવધિ વિક્રમ ૧૫૦ થી આગળ ? મૂકવી જોઈએ નહિ.

એક પરંપરાના આધારે પણ તેમની આ ઉત્તર અવધિને ટેકા મળે છે. વિચારચેષ્ટીમાં જણાવ્યા પ્રમાણે આચાર્ય જિનભદ્રનો સ્વર્ગવાસ વિક્રમ ૧૫૦ માં નહી કરી શકાય છે, કારણ કે તેમાં વીરનિર્વાણ ૧૦૫૫ માં આચાર્ય હરિભદ્રનો સ્વર્ગવાસ નોંધ્યો છે. અને ત્યાર પછી ૬૫ વર્ષ જિનભદ્રનો યુગપ્રધાનકાળ ખતાળ્યો છે એટલે ૧૧૨૦ વીરનિર્વાણમાં આચાર્ય જિનભદ્રનો સ્વર્ગવાસ આવે છે; અર્થાત્ વિક્રમ ૧૫૦ માં આચાર્ય જિનભદ્ર સ્વર્ગસ્થ થયા એમ વિચારચેષ્ટી અનુસાર ક્ષિત થાય છે. વિચારચેષ્ટીનો આ મત આપણી પૂર્વ વિચારણાને અનુકૂળ છે, એટલે તેને નિશ્ચય નહિ પણ સંભવ કોટીમાં તો મૂકી શકાય.

બીજી પરંપરા પ્રમાણે આચાર્ય જિનભદ્ર વીરનિર્વાણ ૧૧૧૫ માં યુગપ્રધાનપદે આવ્યા એ પરંપરાનો ઉદ્દેશ ખર્મસાગરીય પદાવલીમાં છે. તેમનો યુગપ્રધાનકાળ ૬૦-૬૫ વર્ષનો ગણતાં વિક્રમ ૭૦૫-૭૧૦ માં તેમનું મૃત્યુ સંભવે. પણ આની સાથે ઉક્તપ્રતિગત ઉદ્દેશનો

૧. આચાર્ય હરિભદ્રના સમય વિશેષાં આ ઉદ્દેશ જ્ઞાન્ત છે, એમ સપ્રમાણ આચાર્ય જિન-વિજયજીએ તેમના લેખમાં ખતાવ્યું છે. તે ક્ષિત છે છતાં આચાર્ય જિનભદ્રનો સમય અજ્ઞાન હોવાનો સંભવ છે.

મેળ નથી, કારણ કે તે વિક્રમ ૬૬૬ માં લખાઈ છે. તો પછી તેનું નિર્માણ તો તેથી પણ પહેલાં થઈ ગયું હોવું જોઈએ. અને અંતિમ કૃતિ હોવાથી તેના નિર્માણ અને આચાર્યના મૃત્યુના સમયમાં ૬૬૬-૫૬૬થી વધારે વર્ષનું અંતર તો કદાચ સકાચ નહિ. અને ધારા કે એ ઉદ્દેશ્યને અન્યનિર્માણસૂચક માની લઈએ તો તે અન્યની રચના પછી ચાળીસ વર્ષે તેમનું મૃત્યુ થયું એમ માનવું પડે. પણ કોટ્ટાચાર્યનો ઉદ્દેશ્ય તેમાં સ્પષ્ટ રૂપે બાધક છે, એટલે ધર્મસામરોય પદાવલીમાં સ્થિત સમય કરતાં વિચારત્રેણીમાં સ્થિત સમય વધારે સંગત છે. અર્થાત્ આચાર્ય જિનભદ્રનું મૃત્યુ મોઝામાં મોઝું વિં ૬૫૮માં થયું હતું એમ માનવું વધારે સંગત છે.

આચાર્ય જિનભદ્રનું સર્વાયુ ૧૦૪ વર્ષ હતું એવી પરંપરા છે. તે પ્રમાણે તેમનો સમય વિક્રમ ૫૪૫-૬૫૦ વચ્ચે માની સકાય. બીજું કોઈ બાધક ન મળે ત્યાંસુધી આચાર્ય જિનભદ્રનો સમય આ પ્રમાણે માની સકાય.

તેમના અન્યોમાં આવતા ઉદ્દેશ્યો તપાસતાં પણ આ સમયમાં બાધક અને એવો એક પણ ઉદ્દેશ્ય જોવામાં આવતો નથી. સામાન્ય રીતે તેમના અન્યમાં આચાર્ય સિદ્ધસેન, પૂજ્યપાદ, દિગ્નાથ જેવા પ્રાચીન આચાર્યોના મતોની નોંધ છે, પણ વિક્રમ ૬૫૦ પછીના કોઈ પણ આચાર્યના મતનો ઉદ્દેશ્ય જોવામાં નથી આવ્યો. જિનદાસની ચૂલ્હિમાં જિનભદ્રના મતનો ઉદ્દેશ્ય મળી આવે છે તેથી પણ ઉક્ત સમવાવધિનું સમર્થન થઈ જાય છે. નન્દીચૂલ્હિ તો નિશ્ચિત રૂપે ૭૭૩ વિક્રમ સં ૦ માં બની છે અને તેમાં તો ૩૭૬ ને ૫૭૬ વિશેષાવશ્યક ઉદ્ધૃત છે.

૬. આચાર્ય જિનભદ્રના અન્યો

નીચેના અન્યો આચાર્ય જિનભદ્રને નામે ચડેલા છે—

- ૧ વિશેષાવશ્યકભાષ્ય-પ્રાકૃત પદ્ય
- ૨ વિશેષાવશ્યકભાષ્ય સ્વોપચ વૃત્તિ-સંસ્કૃત ગદ્ય
- ૩ બૃહત્સંમહણ્ડી-પ્રાકૃત પદ્ય
- ૪ બૃહત્સેવસમાસ-પ્રાકૃત પદ્ય
- ૫ વિશેષણવતી-પ્રાકૃત પદ્ય
- ૬ છંદકપસૂત્ર-પ્રાકૃત પદ્ય
- ૭ છંદકપસૂત્રભાષ્ય-પ્રાકૃત પદ્ય
- ૮ ખ્યાનસૂત્ર

(૧) વિશેષાવશ્યકભાષ્ય

જૈનજ્ઞાનમહોદધિની ઉપમા આ અન્યને આપવામાં આવે તો તેમાં જરાય અતિશયોક્તિ જેવું નથી જૈન આગમમાં વીખરાયેલી અનેક દાર્શનિક બાબતોને સુસંગત રીતે તર્કપુરસ્કર મોકલવીને આમાં સ્પષ્ટ કરવામાં આવી છે. જૈન પરિભાષાઓને સ્થિર કરવામાં આ અન્યનો જે ફાળો છે તે ભાગ્યેજ બીજા અનેક અન્યોએ મળીને પણ આપ્યો હશે. બ્યારથી આ અન્યની રચના થઈ છે ત્યારપછીનો જૈન આગમની વ્યાખ્યા કરતો કોઈ પણ અન્ય એવો નથી મળતો જેમાં આ અન્યનો આધાર લેવામાં ન આવ્યો હોય.

આ ઉપરથી આ અન્યનું મહત્ત્વ કેટલું છે તે સહજમાં સમજાઈ જાય છે. આ અન્યનાં અનેક પ્રકરણો એવાં છે જે સ્વતંત્ર ગ્રન્થ જેવાં જ છે. પાંચ જ્ઞાનચર્યા કે ગણધરવાદ લો અથવા નિહારવાદ લો કે ન્યાયધિકાર લો, નમસ્કાર પ્રકરણુ લ્યો કે સામાયિક વિવેચન લો એ અને એનાં જેવાં બધાં પ્રકરણો સ્વતંત્ર ગ્રન્થોની ગરજ સારે એવાં પ્રકરણો છે. કેઈ પણ વસ્તુની ચર્યા જ્યારે આચાર્ય ઉપાડે છે ત્યારે તેના હાર્દમાં-જિંદાણમાં તે જાય જ છે, પણ તેના વિસ્તારમાં જવામાં પણ સંકાય રાખતા નથી; એટલે તે તે વિષયની ગંભીર જિંદી સંપૂર્ણ ચર્યા એક જ જગ્યાએ વાચકને મળી જાય છે.

જો કે આ ગ્રન્થ આવશ્યકસૂત્રની નિયુક્તિની ટીકાણે લખાયો છે એટલે મૂળને અનુસરીને ચાલે છે, પણ આચાર્યની વસ્તુસંકલનાની એ કુશળતા છે કે મૂળની સ્પષ્ટતાને બહાને લેઓ અનેક સંબંધ વિષયોની ચર્યા કરી લે છે. આ ગ્રન્થના પરિચય માટે એક સ્વતંત્ર ગ્રન્થસેખનની આવશ્યકતા છે તેથી અહીં તેના વધારે વિસ્તાર કરવો અનાવશ્યક માનું છું અને સામાન્ય પરિચય આપી સંતોષ માનું છું.

આ લાખ્યની ૩૬૦૬ ગાથાઓ છે અને તેની ટીકા સ્વયં આચાર્યે સંસ્કૃતમાં લખી છે તે ગ્રન્થની આદિથી છઠ્ઠા ગણધર સુધી છે; પણ પછીની ટીકા તેમના મૃત્યુને કારણે અધૂરી રહી છે, એટલે આગળનો જાગ આચાર્ય કેટાચર્યે પૂરો કર્યો છે.

બીજી ટીકા કેટાચાર્યની છે અને ત્રીજી ટીકા આચાર્ય મલધારી હેમચંદ્રની છે, જેના આધારે પ્રસ્તુત અનુવાદ તૈયાર કરવામાં આવ્યો છે.

(૨) વિશેષાવશ્યકલાખ્ય-સ્વોપદ્ધિ વૃત્તિ

આચાર્યે આ ટીકા સંસ્કૃતમાં લખી છે પ્રાયઃ પ્રાકૃત ગાથાઓના વકતબને સંસ્કૃત લાપામાં મૂકી દીધું છે અને યતનત્ર થોડી વધારાની ચર્યા પણ કરી છે. આ વૃત્તિ અતિ સંક્ષિપ્ત જ છે એટલે મૂળના હાર્દને સાધારણ વાચક સમજી શકે તેમ નથી. આ જ કારણે આચાર્ય કેટાચાર્યે અને મલધારી હેમચંદ્રે આના ઉપર ઉત્તરોત્તર વિસ્તૃત ટીકા લખવાનું હચિત માન્યું છે. આ ટીકાને વિશેષ પરિચય સુનિશ્ચી પુણ્યવિજયજીએ જ સર્વપ્રથમ તેને શોધીને તાજેતરમાં આપ્યો છે.

આચાર્યે આ ટીકામાં આચાર્ય સિદ્ધસેનનું નામ આપ્યું છે, એટલે હવે એ વસ્તુ નિશ્ચિત થાય છે કે અમુક મતોને સિદ્ધસેનના મતો તરીકે અન્ય ટીકાકારોએ વર્ણવ્યા છે તેનો આધાર પ્રસ્તુત ટીકા જ છે.^૧ લાખ્યનું નામ તેમણે પોતે જ વિશેષાવશ્યક^૨ આપ્યું છે એ વસ્તુ તેમની સ્વોપદ્ધિ ટીકાથી સિદ્ધ થાય છે. ગા. ૧૮૬૩ સુધી આચાર્યે બાખ્યા કરી શક્યા છે, પણ ત્યારપછી તેમનું મૃત્યુ થઈ જવાથી બાખ્યા અધૂરી રહી છે.^૩

(૩) બૃહત્સંપ્રહણી

બૃહત્સંપ્રહણીના નિવરણના મંગલ પ્રસંગે આચાર્ય મહાયગિરિએ આ ગ્રન્થના કર્તા

૧. જુઓ ગાથા ૭૫ ની બાખ્યા

૨. જુઓ ગા. ૧૪૪૨ ની બાખ્યા.

૩. નિર્માણ વજ્રગણધરવક્તવ્ય દિલ દિવ્યતા પૂજ્યાઃ । અનુયોગમાર્ચ(ર્ગ)શિક્ષિકામદ્રગણિકામભમણાઃ ॥ તાનેવ પ્રણિપત્યાતઃ પરમવિ(વ)શિષ્ટવિવરણં ક્રિયતે । કોશર્ચવાદિગણિના મદધિવા શાક્તિમન-વેદ્ય ॥ ગા. ૧૮૬૩.

તરીકે આચાર્ય જિનભદ્રમણિ સ્થાપત્યમણી ઉત્કલેષ ખડ્ગ આદરપૂર્વક કર્યો છે,^૧ એટલે એ કૃતિના કર્તા આ. જિનભદ્ર છે એમાં કંકાને અવકાશ નથી. આચાર્ય જિનભદ્રે સ્વયં આ મન્થને સંપ્રદણી^૨ નામ આપ્યું છે, પણ બીજી સંપ્રદણીઓથી ભુદી પાડવા માટે આ બૃહત્સંપ્રદણી કહેવાય છે. તેમાં ચારે મતિના જીવોની સ્થિતિ આદિનો સંપ્રદ કરવામાં આવ્યો છે તેથી તે મન્થ સંપ્રદણી કહેવાયો. પ્રારંભની બે ગાથાઓમાં આચાર્યે આ મન્થના પ્રતિપાલ વિષયનો સંપ્રદ કર્યો છે, તેથી જણાય છે કે આમાં દેવો અને નારકોનાં સ્થિતિ, જીવન અને અવમાહનાનું, મનુષ્યો અને તિર્યંચોનાં દેહધાન અને આયુઃપ્રમાણનું, દેવો અને નારકોના ઉપપાત અને ઉદ્ધર્તનના વિરહકાલનું, સંખ્યાનું, એક સમયમાં કેટલાનાં ઉપ-પાત અને ઉદ્ધર્તન થાય છે એનું, તથા બધા જીવોની ગતિ અને આગતિનું ક્રમશઃ વર્ણન આ મન્થમાં કરવામાં આવ્યું છે. ^૩

વસ્તુતઃ આ મન્થ જગોલ અને ખગોલ ઉપરાંત દેવ અને નારકો વિશે સંક્ષેપમાં જૈન મન્તવ્ય રજૂ કરે છે, એટલું જ નહિ પણ મનુષ્ય અને તિર્યંચ વિશે પણ તેમાં બહુી કડીકતો સંગૃહીત છે. આને ખરી રીતે જીવ અને જગત વિશેનાં મન્તવ્યોનો સંગ્રહક મન્થ કહેવો જોઈએ. આના કળસરૂપે આચાર્ય મલયગિરિએ જે ટીકા લખી છે તેથી તો એ મન્થ જીવ અને જગત સંબંધી જૈન મન્તવ્યોના એક વિશ્વકોશનું સહજ સ્થાન પ્રાપ્ત કરે છે. અંતમાં આચાર્યે કહ્યું છે કે આમાં જે કાંઈ કહ્યું છે તે મૂળ શ્રુત મન્થો અને પૂર્વાચાર્યકૃત મન્થોને આધારે સ્વમતિથી ઉદ્ધૃત છે; આમાં કાંઈ દોષ હોય તો શ્રુતધરો અને શ્રુતદેવી સ્થાપ કરે ^૪

આ મન્થની કુલ ગાથા ૩૬૭ છે, પણ તેમાં આચાર્ય મલયગિરિના કથનાનુસાર કેટલીક પંચમ્કૃત અને કેટલીક મતાંતરસૂચક પ્રક્ષેપ ગાથાઓ^૫ પણ છે. તેને બાદ કરતાં મૂળ ગાથાઓ ૩૫૩ રહે છે. પ્રક્ષેપની ચર્ચા પ્રસંગે એ પણ જણાવવા મળે છે કે આની એક ટીકા આચાર્ય હરિભદ્રે પણ રચી હતી.

(૪) બૃહત્સેત્રસમાસ

આચાર્ય મલયગિરિએ પોતાની વૃત્તિના પ્રારંભમાં અને અંતે ક્ષેત્રસમાસને આચાર્ય જિનભદ્રની કૃતિરૂપે જણાવ્યો છે. બૃહત્સેત્રસમાસ નામે પ્રસિદ્ધ ક્ષેત્રસમાસ કૃતિ આચાર્ય જિનભદ્રની હોવા વિશે સંદેહને સ્થાન નથી. સ્વયં આચાર્ય જિનભદ્રે આ મન્થનું નામ^૬ સમયક્ષેત્રસમાસ અથવા ક્ષેત્રસમાસ પ્રકરણ^૭ —એમ સૂચ્યું છે આચાર્ય મલયગિરિએ

૧. નમત જિનબુદ્ધિતેજઃપ્રતિહતનિ.શેષક્રમતલધનતિમિરમ્ । જિનવચ્ચૈકનિષ્ણ જિનમદગણિ-
ક્ષમાધ્રમણમ્ ॥ યામકુલત સંપ્રદર્શિ જિનમદગણિક્ષમાધ્રમણપૂજકઃ । તસ્યા શુકાદેશાનુસારતો વચ્ચિ
વિવર્તિમદમ્ ॥ ૨. ‘તા લંગહણિ સ્તિ નામેળ’ ॥ ગા૦ ૧.

૩ જીઓ ગા૦ ૨ અને ૪. ૪. ગા૦ ૩૬૭. ૫. ગા૦ ૬, ૧૦, ૧૫, ૧૬, ૧૮ (સૂર્વ ૫૦), ૬૬ (સૂર્વ ૫૦), ૭૨ (સૂર્વ ૫૦) ૬. ગા૦—“અથેવ પ્રક્ષેપગાયેતિ કથમવસીયતે ? ઉચ્યતે મૂલ્કટીકાકારેણ
હરિમહાસુરિના લેક્ષતોડ્યસ્યા અસૂચનાન્ । एवमुत्तरा अपि मतान्तरप्रतिपादिका गायः प्रक्षेपगाथा
अवसेयाः” મલયગિરિ ટીકા ગા૦ ૭૩ । ગાથા ૭૩ થી ૭૬ સુધીની પ્રસિદ્ધ છે. ૭ ગા૦ ૧,
૧; ૭૬. ૮. ગા૦ ૫૦ ૭૫.

મંગલાચરણ પ્રસંગે પ્રારંભમાં આતું નામ ક્ષેત્રસમાસ સૂચ્યું છે. બીજા ક્ષેત્રસમાસથી આની વ્યાવૃત્તિ કરવા માટે અને તે બહાર હોઈ આ અન્ધ બૃહદ્ક્ષેત્રસમાસના નામે વિશેષરૂપે પ્રસિદ્ધ છે, વળી સ્વયં આચાર્યે આને સમયક્ષેત્રસમાસ એવું નામ ને આપ્યું છે તે પણ સાર્થક છે. કારણ કે આમાં જેટલા ક્ષેત્રમાં સૂર્યોદયની ગતિને આધારે સમયની ગણના કરવામાં આવે છે તેટલા સમયક્ષેત્ર વિશે જ એટલે કે મનુષ્યક્ષેત્ર અથવા અઢી દ્વીપ વિશે સંક્ષેપમાં કથન હોવાથી આ અન્ધનું “સમયક્ષેત્રસમાસ” એવું નામ સાર્થક છે. પણ તેને સંક્ષેપમાં “ક્ષેત્રસમાસ” કહેવામાં આવે છે.

આ અન્ધમાં જન્મદ્વીપ, લવણ્યસમુદ્ર, પાતકીખંડ, કલોદધિ અને પુષ્કરવર દ્વીપાદિ —એ પાંચ પ્રકરણોમાં તે તે દ્વીપ અને સમુદ્રોનું નિરૂપણ કરવામાં આવ્યું છે. જન્મદ્વીપના નિરૂપણ પ્રસંગે સૂર્ય ચંદ્ર અને નક્ષત્રોની ગતિ વિશે વિસ્તારથી પ્રરૂપણ કરવામાં આવી છે. અને લવણ્યોદધિના નિરૂપણ પ્રસંગે અન્તરદ્વીપોની પણ વિસ્તૃત પ્રરૂપણ છે આચાર્યે આ અન્ધમાં જૈન જૂગોલ અને ખગોલનો સમાવેશ કર્યો છે એમ કહેવું જોઈએ. સાથે જ આમાં ગણિતાનુયોગ પણ આવી જાય છે.

આચાર્ય મલયગિરિની દીકા સાથે એ અન્ધ જૈન ધર્મ પ્રસારક સભાએ પ્રસિદ્ધ કર્યો છે તેમાં તેની ગાથા બધી મળી ૬૫૬ છે. જે ગાથામાં અન્ધની ગાથાસંખ્યાનો ઉલ્લેખ છે તે ૧ ગાથામાં એક પાઠાંતર પ્રમાણે ૬૫૫ ગાથાઓનો નિર્દેશ છે, પણ આચાર્ય મલયગિરિએ ૫૩૭ ગાથા છે એવો પાઠ સ્વીકાર્યો છે, છતાં પણ તેમણે વ્યાખ્યા તો ૬૫૬ ગાથાઓની કરી છે. ઉલ્લેખ ગાથા જેમાં અન્ધપ્રસરિત છે તેને બાદ કરીએ તો પાઠાંતર-નિર્દિષ્ટ ૬૫૫ ગાથા એ મૂળ અન્ધની ગણી શકાય, કારણ કે આચાર્ય મલયગિરિએ કોઈ ગાથા વિશે પ્રક્ષેપની સૂચના આપી નથી. આમ કેમ બન્યું હશે એ કંઈપણ સુરેલ છે. સંભવ છે કે મૂળ ગાથા ૬૩૭ જ હોય, પણ પછી તેમાં પ્રક્ષેપ થયો હોય અને તે પ્રક્ષેપને આચાર્ય મલયગિરિ તારવી શક્યા ન હોય. તેમણે વગર ગણતરીએ જે પાઠ મળ્યો તેની દીકા કરી. પણ એ ગાથાનું પાઠાંતર તેમના ધ્યાનમાં આવ્યું ન હોય. પણ એ પાઠાંતર મળે છે, એટલે પ્રક્ષેપની સંભાવના થઈ શકે ખરી.

આ અન્ધ બન્યા પછી અબ્યાસીઓમાં તે અતિ પ્રચલિત થઈ ગયો છે એ જ કારણે આ અન્ધનાં અનેક અનુકરણો થયાં છે અને તેની અનેક દીકાઓ પણ રચાઈ છે

જિનરત્નકોષમાં આ અન્ધની દસ દીકાઓની નોંધ લેવાઈ છે:

(૧) આચાર્ય હરિભદ્રકૃત વૃત્તિ-આ વૃત્તિ પ્રસિદ્ધ યાકિનીસુત હરિભદ્રની નથી, પણ બૃહદ્ગમ્મના માનદેવ-જિનદેવ ઉપાધ્યાયના શિષ્ય હરિભદ્ર-કૃત છે અને તે સં. ૧૧૮૫ માં લખાઈ છે.^૧

(૨) સિદ્ધસેનસૂરિકૃત વૃત્તિ-ઉપકેશગમ્મના દેવગુપ્તસૂરિના શિષ્ય સિદ્ધસેનસૂરિએ ૩૦૦૦ શ્લોક પ્રમાણ સં. ૧૧૯૨ માં પૂર્ણ કરી હતી.

(૩) આ. મલયગિરિકૃત વૃત્તિ-આ વૃત્તિ પ્રસિદ્ધ દીકાકાર આચાર્ય મલયગિરિએ રચી છે. તેનું પ્રમાણ ૭૮૮૭ શ્લોક જેટલું છે. આચાર્ય મલયગિરિ પ્રસિદ્ધ હેમચંદ્રાચાર્યના સમકાલીન હતા.

૧. જુઓ પ. ૭૫

૨. જૈન સાહિત્યનો સંક્ષિપ્ત ઇતિહાસ, પૃ. ૨૫૦

(૪) વિજયસિંહકૃત વૃત્તિ—આ વૃત્તિ સં. ૧૨૧૫ માં રચાઈ છે. તેનું પરિમાણ ૨૨૫૬ શ્લોક છે. શ્રી. દેસાઈનું અનુમાન છે કે આ વિજયસિંહ તે જ છે જેમણે જંબુદ્વીપ સમાસની ટીકા લખી છે અને તે અંદ્રમધ્યીય અભયદેવ—ધનેશ્વર—અજિતસિંહ—વર્ધમાન—અદ્રપ્રભ—ભદ્રેશ્વર—હરિભદ્ર—જિનચંદ્રના સિધ્ધ હતા ?

(૫) દેવાનંદકૃત વૃત્તિ—આ વૃત્તિ પદ્યપ્રકારના સિધ્ધ દેવાનંદે સંવત્ ૧૪૫૫ માં ૩૩૩૨ શ્લોકપ્રમાણ રચી છે.

(૬) દેવભદ્રકૃત વૃત્તિ—સં. ૧૨૩૩ માં દેવભદ્રે એક હજાર શ્લોકપ્રમાણ વૃત્તિ રચી છે.

(૭) આનંદસરિકૃત વૃત્તિ—દેવભદ્રના સિધ્ધ જિનેશ્વરના સિધ્ધ આનંદસરિએ આ રચી છે. આનું પરિમાણ ૨૦૦૦ શ્લોક જેટલું છે.

(૮-૧૦) વૃત્તિઓ—કોની છે તે જણાવું નથી, પણ મંથલાચરણ ઉપરથી જણાય છે કે પૂર્વોક્તિ વૃત્તિઓથી ભુદી છે.

(૫) વિશેષણવતી

આ. જિનભદ્ર તર્ક કરતાં આગમને વધારે મહત્વ આપતા હતા એટલે આગમગત અસંગતિઓનું નિરાકરણ કરવું એ તેમનું પરમ કર્તવ્ય હતું. વિશેષણવતી નામનો ગ્રન્થ લખીને તેમણે એ કર્તવ્ય બજાવ્યું છે. અસંગતિનું નિરાકરણ તેમણે વિશેષ પ્રકારની અપેક્ષાને આગળ કરીને કર્યું છે. એટલે કે એક જ વિષયમાં બન્ને વિરોધી મન્તવ્યો ઉપસ્થિત થાય ત્યારે બન્નેની વિશેષતા શામાં છે તે ખતાવીને અસંગતિનું નિવારણ કરવા જતાં તે તે મન્તવ્યોને વિશેષણથી વિશિષ્ટ કરવાં પડે છે; એટલે જ એ ગ્રન્થનું નામ “વિશેષણવતી” પડ્યું હોય એમ જણાય છે. વળી આગમગત અસંગતિઓ ઉપરાંત પણ જૈનાચાર્યોનાં જ એવાં કેટલાંક મન્તવ્યો હતાં જે આગમની માન્યતાથી વિરુદ્ધ હતાં. એવાં મન્તવ્યોનું તો આચાર્યે આ ગ્રન્થમાં નિરાકરણ જ કર્યું છે અને આગમપણને સ્થિર કર્યો છે. તેમાં જે વિષયો ચર્ચાયા છે તેમાંના કેટલાંક નીચે પ્રમાણે છે—

પ્રારંભમાં જ ઉત્સેધાગુલ, પ્રમાણાગુલ અને આત્માગુલના માપની ચર્ચા કરી છે અને ભગવાન મહાવીરની જીર્વાઈ જે શાસ્ત્રમાં બતાવવામાં આવી છે તેની સાથે એ અંગુલોના માપનો મેળ નથી તો તેનું સમાધાન કેવી રીતે કરવું એવો પ્રશ્ન ઉઠાવીને તેનું અપેક્ષા-વિશેષે સમાધાન કર્યું છે.^૧ કુલકરની સંખ્યા શ્વાઓમાં જે સાત, દસ, પંદર એમ મળે છે તેનો પણ સંક્ષેપવિસ્તારની દૃષ્ટિથી ખુલાસો કર્યો છે.^૨ તિર્થંચને ચારિત્ર નથી એમ આગમમાં જણાવ્યું છે છતાં તિર્થંચને મહામતારોપણ કર્યાના દાખલા પણ સિદ્ધાન્તમાં આપ્યા છે એ વિરોધનો પરિહાર એમ કહીને કર્યો છે કે મહામતારોપણ છતાં ચારિત્રપરિણામોનો અભાવ હોય છે.^૩ વિગ્રહમતિના ચાર અને પાંચ સમયના નિર્દેશની અસંગતિ ટાળી છે.^૪ એક ઠેકાણે ઋષભના સાત ભવો અને અન્યત્ર બાર ભવો ગણાવ્યા છે તેનો ખુલાસો પણ

૧. જૈન સા. સં. ૪, પૃ. ૨૭૮. ૨. રતલામની ઋષભદેવજી કેશરીમલ્લજી પેઢી તરફથી વિક્રમ ૧૬૮૬ માં પ્રત્યાખ્યાન સ્વરૂપાદિ પાંચ ગ્રન્થો એક સાથે પ્રકાશિત થયા છે તેમાંનો એક એ “વિશેષણવતી” ગ્રન્થ છે. ૩. બાષા ૧ થી ૪. બાષા ૧૮ થી ૫. બાષા ૨૨ થી ૬. બાષા ૨૩ થી

સંક્ષેપવિસ્તારથી સમજી લેવો જોઈએ એમ જણાવ્યું છે.^૧ સિદ્ધિને આદિબ્રહ્મનંત માન્યા છે, પણ સિદ્ધિને તો કદી પણ સિદ્ધથી યત્ન માની નથી. એટલે સિદ્ધિને કાં તો આદિ માની ન સકાય અથવા સિદ્ધિને ક્યારેક સિદ્ધથન્ય માનવી જોઈએ આ સમસ્યાનો ઉકેલ તેમણે સૂચ્યો છે કે જેમ જીવનાં બધાં શરીરો સાદિ છતાં આપણે કોઈ પણ એક શરીરને વિશે તે આદિ એટલે કે સર્વ પ્રથમ છે એમ કહી શકતા નથી, કારણ કે કાલ અનાદિ છે અને જીવનાં શરીરો અનાદિ કાલથી જીવ સાથે લાગતાં આવ્યાં છે, અથવા બધી રાત અને બધા દિવસો સાદિ છતાં કઈ રાત પહેલી હતી કે કયો દિવસ પ્રથમ હતો તે આપણે કહી શકતા નથી, તે જ પ્રમાણે સિદ્ધને વિશે પણ સમજવું જોઈએ કે બધા સિદ્ધો સાદિ છતાં કયો સિદ્ધ પ્રથમ હતો તે કહી શકાતું નથી. એટલે જ સિદ્ધો સાદિ છતાં સિદ્ધિને કદી પણ સિદ્ધથન્ય માની શકાય નહીં.^૨ સિદ્ધાંતમાં જે ઉત્કૃષ્ટ આયુ અને જિંવાઈનો નિર્દેશ છે તેની સાથે વાસુદેવ, મરુદેવી અને કુર્માપુત્રાદિની આયુ અને જિંવાઈનો મેળ નથી તેનું સમાધાન એવું કયું છે કે તીર્થંકરની ઉત્કૃષ્ટ આયુ અને જિંવાઈ જે હોય તે સામાન્ય જનની ન હોય. અથવા એમ સમજવું જોઈએ કે કુર્માપુત્રાદિ સંખ્યાથી આશ્ચર્ય છે અથવા સિદ્ધાંત-પ્રતિપાદિત આયુ અને જિંવાઈ તે સામાન્યરૂપે સમજવી, વિશેષરૂપે નહિ.^૩ વનરપતિના જીવોને સંખ્યાતીત પુરુષલપરાવર્ત સસાર હોય છે તો મોક્ષે જનાર મરુદેવીનો જીવ ઉપાત્ત્ય ભવમાં વનરપતિ કેવી રીતે સંભવે? આના ઉત્તરમાં જણાવ્યું છે કે ઉક્ત જે સ્થિતિ બતાવી તે કાયસ્થિતિની અપેક્ષાએ સમજવાની છે.^૪ ચતુર્દશપૂર્વના વિચ્છેદ સાથે પ્રથમ સંધયણુ વિચ્છિન્ન છે અને પ્રથમ સંધયણુ વિના સર્વાર્થમાં જઈ શકાતું નથી, એમ સિદ્ધાંતમાં જણાવ્યું છે તો વળી પ્રથમ સંધયણુ ન છતાં તે સર્વાર્થમાં કેવી રીતે ગયા? આનું સમાધાન કયું છે કે વળી સર્વાર્થસિદ્ધિમાં ગયા છે એવો ઉલ્લેખ આગમમાં તો નથી, એટલે તેમાં વિરોધ જેવું કયું જ નથી.^૫

આગમમાં વિભાગતાનીને પણ અવધિદર્શન છે એમ વારંવાર કહેલું છે તો કઈ પ્રકૃતિમાં આવતાં અવધિદર્શનો નિષેધ સાથે કેમ સંગત થાય? આનું સમાધાન અપેક્ષા-વિશેષથી કયું છે.^૬ દેવકૃત અતિશયો ૩૪ થી પણ વધારે છે તો આગમમાં માત્ર ૪૪ નો જ શ્લો માટે નિર્દેશ છે એવા પ્રશ્નનું સમાધાન કયું છે કે નિયત અતિશયોની અપેક્ષાએ ૩૪ નું કથન છે. બીજા અનિયત ગમે તેટલા હોઈ શકે છે.^૭ આચાર્ય સિદ્ધસેનનો મત છે કે દેવલીમાં જ્ઞાન-દર્શનોપયોગના બેઠ જ નથી. બીજા આચાર્યને મતે દેવલીમાં જ્ઞાન દર્શનનો ઉપયોગ યુગપદ્ધ છે, પણ આચાર્ય જિનભદ્ર માને છે કે આગમમાં તો જ્ઞાન-દર્શનનો ઉપયોગ ક્રમિક જ વર્ણિત છે. સિદ્ધસેન આદિ આચાર્યો આગમપાઠોનો પોતાની રીતે અર્થ કરીને સંગતિ બેસાડે છે, પણ આચાર્ય જિનભદ્ર આગમમાં અનેક પાઠો અને મન્તવ્યો રજૂ કરીને વિરોધી મતોની સમાલોચના કરી છે અને બતાવ્યું છે કે પૂર્વાપરસંગતિની દૃષ્ટિએ તો આગમના પ્રમાણે ક્રમિક ઉપયોગ જ માનવો જોઈએ.^૮ આ અન્યમાં આ

૧. ગા. ૩૧ થી. ૨. ગા. ૩૫ થી ૩. ગા. ૩૮-૪૫ ૪. ૪૬ થી ૫ ગા. ૧૦૧-૧૦૩ ૬. ગા. ૧૦૪-૧૦૬. આ ગાથાઓનો અર્થ જે હું સમજ્યો છું તે પ્રમાણે મેં કહ્યો છે. સંભવ છે કે આમાં મારી સમજની ભૂલ પણ હોય. ૭. ગા. ૧૦૬-૧૧૦. ૮. ગા. ૧૫૩-૨૪૬

પ્રકરણ સૌથી ઊંચું છે અને લગભગ એક સો ગાથા તે ચર્ચાએ રાકી છે. આ ચર્ચાના ઉપસંહારમાં આચાર્યે પોતાનું હૃદય ખોલી બતાવ્યું છે અને તેમની યુક્તિ સ્વતંત્ર નથી પણ આગમતંત્ર છે એ સ્પષ્ટ થયું છે. એ ગાથાઓમાં આચાર્ય જિનભક્ષની પ્રકૃતિનો ઠીક ઠીક પરિચય લઈ જાય છે. તેઓ કહે છે કે^૧ અમને કાંઈ ક્રમિક ઉપયોગની બાબતમાં એકાંત અભિનિવેશ નથી કે જેને લઈને અમે ગમે તે પ્રકારે તે મતની સ્થાપના કરવાનો પ્રયત્ન કરીએ. છતાં પણ અમારે કહેવું જોઈએ કે જિનમતને અન્યથા કરવાની તો શક્તિ અમારામાં નથી જ. વળી આગમ અને હેતુવાદની મર્યાદા બિન છે એવી સમજથી તેમણે કહ્યું છે કે તર્કને^૨ એક બાજુએ રાખીને માત્ર આગમનું જ અવલંબન કરવું જોઈએ અને પછી યુક્ત થું અને અયુક્ત શું એનો વિચાર કરવો જોઈએ, અર્થાત્ આગમની પાછળ પાછળ યુક્તિએ જવું જોઈએ, નહિ કે યુક્તિથી પ્રથમ જે વિચાર્યું હોય તેના સમર્થનમાં આગમને ધરવો.^૩ વળી તેમણે કહ્યું છે કે આગમમાં પણ જે કાંઈ કહ્યું છે તે^૪ કાંઈ અહેતુક - અર્થાત્ નિરાધાર તો કહ્યું જ નથી; માટે હેતુથી આગમનું સમર્થન કરવું જોઈએ, પણ હેતુથી આગમ વિરોધી વસ્તુનું પ્રતિપાદન તો કરવું જ ન જોઈએ.^૫ આ જ વસ્તુને તેમણે બીજે પ્રસંગે વધારે સ્પષ્ટ કરીને કહી છે કે એવો અભિનિવેશ તમારે શા માટે રાખવો કે પોતાના તર્કને જે ગમે તે જ જિનમત હોવો જોઈએ! સર્વજ્ઞના મતને- જિનના મતને નિષેધ કરવાનું સામર્થ્ય તર્કમાં તો છે જ નહિ, એટલે કે આગમનું અનુસરણ તર્ક કરવું જોઈએ, તર્કનું અનુસરણ આગમે નહિ.^૬

આ નાનકડા પ્રકરણમધ્યમાં જે અનેક આગમ અને આગમેતર પ્રકરણોના મતોનો સમન્વય કરવામાં આવ્યો છે તે આગમ અને આગમેતર ગ્રન્થો આ છે—

આગમો—

પ્રજાપતા,^૧ સ્થાનાંગ,^૨ પ્રવૃત્તિ (અવવર્તી), દીપસાગર^૩ પ્રવૃત્તિ, જ્ઞાપિગમ—

૧. જ વિ અભિગિવેસુપદી અમ્હ દગતરોવભોગમ્મિ । તદ્દ વિ મળિમો ન તીરહ જ જિણમયમણ્ણ-
હા કારં ॥ ૫૦ ૨૪૭

૨. મોસૂળ હેઠવાય આગમમેસાવલ્લભિણો હોઠ । સમ્મમણ્ણિન્નતણિજ્જ કિં જુત્તમજુત્તમેયં તિ ॥

૩. હેતુવાદ અને આગમવાદ વચ્ચેના વિરોધનો પરિહાર સિદ્ધસેન દિવાકરે બંને વાદના વિષયોને જુદા પાડી કરેલો છે, જે ધ્યાન આપવા જેવો છે. (જુઓ સન્મતિતર્ક, કાંડ ૩, ગાથા ૪૩-૪૫, ગુજરાતી વિવેચન)

હેતુ-અહેતુવાદનો સંઘર્ષ એ માત્ર કાંઈ એક જ પરંપરાની બાબત નથી. એવો સંઘર્ષ દરેક દર્શનપરંપરામાં આવે જ છે. દા. ત. પૂર્વ મીમાંસા અને ઉત્તર મીમાંસા એ કૃતિ-આગમ-નો જ મુખ્યપણે આગમ લે છે. તે તર્કનો ઉપયોગ કરે તો માત્ર આગમના સમર્થન માટે; સ્વતંત્રપણે નહિ. તેથી ઊલટું સામ્ય એવા દર્શનો મુખ્યપણે તર્ક-હેતુ જાણે છે. તેઓ કૃતિને અવલંબે તો માત્ર તર્કસિદ્ધ વસ્તુને સ્થાપવા માટે જ. એવો સંઘર્ષ અનિવાર્ય છે, એમ જણાવાથી જ જૈન આચાર્યોએ એનો ઉકેલ પોતપોતાની રીતે દર્શાવ્યો છે, જેમાં શ. જિનસદ્ધનું એક સ્થાન છે તો સિદ્ધસેન દિવાકરનું બીજું છે. ૪. અહવા જ સમ્મસો નિચય સમ્મ જિણમયમહેઠય મળિય । કિં જુ

બ્બુજત્તમાણો આણ્ણત્ત હેઠઝો મળ્હ ॥ ૫૦ ૨૪૬.

૪. કો વામિગિવેસો તે જેણેચ્છસિ જિણમયં
સત્તક્કાદ । જ ય જુત્ત તક્કાદ સમ્મણ્ણમયં ણિસેહેતુ ॥ ૫૦ ૨૪૪

૫. ૫૦ ૨૨૦, ૨૭૫

જ. ૫૦ ૧૮

૮. ૫૦ ૧૩, ૧૮, ૨૫૪, ૨૨૦, ૧૭૨

૯. ૫૦ ૯

પ્રતિષ્ઠિ,^૧ જન્મક્રીપા^૨ પ્રતિષ્ઠિ, કથમ્ પ્રતિષ્ઠિ^૩ આવશ્યક, સામાયિક ચૂર્ણ આચાર-
પ્રણિધિ,^૪ સોમિલપૃષ્ઠા (ભગવતી)

આમભેતર—

કમ્ પ્રકૃતિ,^૭ સચરી,^૮ વસુદેવચરિત.^૯

(૬) જીતકલ્પસૂત્ર—

૧૦૩ પ્રાકૃત ભાષાઓમાં આચાર્ય જિનભદ્રે આ ગ્રન્થની રચના કરી છે અને તેમાં જીતવ્યવહારને આધારે અપાતાં પ્રાયશ્ચિત્તોનું સંક્ષેપથી વર્ણન કર્યું છે. (ગા. ૧). પ્રાયશ્ચિત્તનો સંબંધ મોક્ષના કારણભૂત ચારિત્ર સાથે છે, કારણ કે ચારિત્રની શુદ્ધિનો મુખ્ય આધાર પ્રાયશ્ચિત્ત છે. એટલે મોક્ષાર્થીએ પ્રાયશ્ચિત્તોનું જ્ઞાન કરવું આવશ્યક છે. એમ આ ગ્રન્થરચનાનું પ્રયોજન બતાવીને (ગા. ૨-૩) આચાર્યે આલોચના આદિ પ્રાયશ્ચિત્તના દશ ભેદો ગણાવ્યા છે (ગા. ૪), અને પછી તે પ્રત્યેક પ્રાયશ્ચિત્તને યોગ્ય અપરાધસ્થાનોનો નિર્દેશ કર્યો છે, એટલે કે કયા અપરાધમાં કયા પ્રકારનું પ્રાયશ્ચિત્ત લેવું જોઈએ તેનો નિર્દેશ કર્યો છે (ગા. ૫-૧૦૧). અંતમાં જણાવ્યું છે કે અનવસ્થાપ્ય અને પારાશ્ચિક એ બે પ્રાયશ્ચિત્તો ચૌદ પૂર્વાના સત્તાકાળ સુધી અપાતાં હતાં; એટલે કે આચાર્ય ભદ્રાકૃના કાળ સુધી એ પ્રાયશ્ચિત્ત અપાતાં, ત્યાર બાદ તેમનો વિચ્છેદ છે (ગા. ૧૦૨) અને ઉપસંહારમાં જણાવ્યું છે કે આ જીતકલ્પની રચના સુવિહિતની અનુકંપાથી કરવામાં આવી છે. મુણ્ડોની પરીક્ષા કરીને આ જ્ઞાતનો ઉપદેશ કરવો જોઈએ (ગા. ૧૦૩).

(૭) જીતકલ્પભાષ્ય—

૧૦૩ ગાથાના પોતાના મૂળ જીતકલ્પસૂત્ર ઉપર આચાર્ય જિનભદ્રે ૨૬૦૬ ગાથા-પ્રમાણુ ભાષ્યની રચના કરી છે. મૂલસમ્બદ્ધ અનેક વિષયોની ચર્ચા એમાં કરીને આચાર્યે જીતવ્યવહાર જ્ઞાતને જ નહિ પણ સંપૂર્ણ ઉદ્દેશજ્ઞના રહસ્યને પણ સ્ફુટ કર્યું છે.

મૂલસૂત્રના એકે એક શબ્દની વ્યાખ્યા પ્રથમ પર્વાયો દર્શાવીને અને પછી ભાવાર્થપ્રદર્શન દ્વારા કરવામાં આવી છે. એટલાથી જ આચાર્યે સંતોષ નથી માન્યો, પણ અનેક શબ્દોની વ્યુત્પત્તિ પણ દર્શાવી છે અને તે પ્રકારે ઇષ્ટાર્થની સિદ્ધિ કરી છે. માત્ર અર્થપ્રદર્શન એ જ ભાષ્યનું ધ્યેય નથી. તેમાં તો ચર્ચાતા વિષયની સાથે સંબદ્ધ અનેક ઉપયોગી વિષયોનું સ્પષ્ટીકરણ કરવામાં પણ આચાર્યે સકોચ અનુભવ્યો નથી, અને એ રીતે આ ગ્રન્થને એક જ્ઞાતનું રૂપ આપી દીધું છે.

આચાર્યે મૂલમાં (ગા. ૧) પ્રવચનને નમસ્કાર કર્યો છે એટલે ભાષ્યમાં સર્વ પ્રથમ પ્રવચન શબ્દની વ્યાખ્યા અનેક પ્રકારે કરવામાં આવી (ગા. ૧-૩) છે અને પછી પ્રાયશ્ચિત્ત શબ્દની વ્યાખ્યા કરી છે કે—

- | | | | | |
|------------|---------------------|----------------------|------------|-----------|
| ૧. ૧૩, ૨૪૨ | ૨. ગા. ૧૩ | ૩. ગા. ૧૭ નું ઉત્થાન | ૪. ગા. ૨૫૩ | ૫. ગા. ૩૧ |
| ૬. ગા. ૨૫૨ | ૭. ૮૩, ૮૫, ૧૦૪, ૧૨૬ | ૮. ગા. ૬૦-૬૨ | ૯. ગા. ૩૧ | |

પાવં કિંદતિ જમ્હા પાચ્છિત્તં તિ મજ્જતે તેવં ।

પાવેણ વા વિ ચિત્તં સોહર્ધં તેણ પચિત્ત ॥ ગા. ૫ ॥

પ્રાયશ્ચિત્ત એ સંસ્કૃત શબ્દનાં પ્રાકૃતમાં બે રૂપ પ્રચલિત છે; પાચ્છિત્ત અને પચિત્ત એટલે એ બન્ને શબ્દની સ્વતંત્ર વ્યુત્પત્તિ આપી છે કે જે પાપનો છેદ કરે છે તે પાચ્છિત્ત અને પ્રાયઃ જેના વડે ચિત્ત શુદ્ધ થાય છે તે પચિત્ત. આ બન્ને વ્યુત્પત્તિઓ શબ્દરૂપાનુસારી છે, તે શબ્દના મૂળમાં કયો ધાતુ હતો તેને લક્ષ્યમાં રાખીને નથી. પ્રાકૃત શબ્દોની વ્યુત્પત્તિ કરવામાં ટીકાકારો કેટલા સ્વતંત્ર છે તે પણ આથી જાણાય છે. પ્રથમ ગાથાગત જીતવ્યવહાર શબ્દની વ્યાખ્યા પ્રસંગે (ગા. ૭) આગમ ક્રુત આદિ બધા મળી પાંચ વ્યવહારોની વિસ્તારથી વિવેચના કરી છે (ગા. ૮-૭૦૫). જીતવ્યવહારની વ્યાખ્યા કરી છે કે જે વ્યવહાર પરંપરાપ્રાપ્ત હોય મહાજનસંમત હોય અને જેનું સેવન બહુશ્રુતે વરંવાર કયું હોય પણ જેનું તેમના દ્વારા નિવારણ કરવામાં ન આવ્યું હોય તે જીતવ્યવહાર કહેવાય છે (ગા. ૬૭૫-૬૭૭). આગમ, ક્રુત, આદિ કે ધારણા એકેયે વ્યવહારનો આધાર જેને ન હોય તે જીતવ્યવહાર કહેવાય છે, કારણ કે તેના મૂળમાં આગમદિ કોઈ વ્યવહાર નહિ પણ માત્ર પરંપરા જ હોય છે (૬૭૮ ગા.). જે જીતવ્યવહાર ચારિત્રની શુદ્ધિ કરે તે જ વ્યવહાર આચરવો જોઈએ, પણ જે જીત આચાર શુદ્ધિનું કારણ ન બને તેનું આચરણ કરવું ન જોઈએ (ગા. ૬૮૨). એમ પણ બને કે એવો પણ કોઈ જીતવ્યવહાર હોય જેનું આચરણ માત્ર કોઈ એક જ બક્તિએ કયું હોય; છતાં પણ તે આચરનાર બક્તિ એ સર્વેષપરાયણ હોય, દાનત હોય અને તે આચાર જો શુદ્ધિ કરે હોય તો એવા જીતવ્યવહારનું અનુકરણ કરવું જોઈએ (ગા. ૬૮૪). આ પ્રમાણે પ્રથમ મૂળ ગાથાની વ્યાખ્યા પ્રસંગે પાંચ વ્યવહારોની વ્યાખ્યા કરવામાં જ ૭૦૫ ભાષ્યગાથાઓની રચના કરી છે. તે બતાવે છે કે તેમણે માત્ર એ પાંચ વ્યવહારની જ વ્યાખ્યા નથી કરી, પણ પ્રાસંગિક અનેક બાબતોનું વિશદ વિવેચન કયું છે. આગમ-વ્યવહારના સ્પષ્ટીકરણમાં પાંચે જ્ઞાનનું સંક્ષેપમાં વિવેચન છે (ગા. ૧૧-૧૦૬) તેમાં ખાસ કરી 'અક્ષ' શબ્દની વ્યુત્પત્તિમાં નૈયાયિકાદિ અન્યદર્શનસંમત 'અક્ષ' શબ્દનો અર્થ જે ઇન્દ્રિય છે તેનું નિરાકરણ કયું છે અને ઇન્દ્રિયજન્ય જ્ઞાનને તો પ્રત્યક્ષ નહિ પણ ભૈશિક કહ્યું છે (ગા. ૧૪-૧૮).

કેવલ જ્ઞાનપ્રસંગે:—

સર્વેહિ જિયવદેસેહિ જુગલ જાણતિ પાસર્હ ।

દંસર્ણણ ચ જાણેણં પર્ણો બન્નમસ્સ વાં ॥ ૧૨ ॥

અવરે વ કતો સંતો તં સર્વં તુ પવાસતી ।

એવ તુ ઢવળતો હોતિ સમિણં તુ જં વયં ॥ ૧૩ ॥

આ ગાથાઓ ઉપરથી અજણ વાચકને એમ લાસ થવા સંભવ છે કે આચાર્ય યુગપદ્મપયોગવાદી છે; પણ વસ્તુતઃ તેમના વિશેષાવશ્યકભાષ્યને અને વિશેષણવતી મન્થોના આધારે તેઓ ક્રમિકાપયોગવાદી જ છે, એટલે એ ગાથામાંના જુલવં શબ્દનો સંબંધ

૧. વિશેષાવશ્યકના પ્રારંભમાં પાંચે જ્ઞાનની ચર્ચા અતિવિસ્તારથી આપવામાં આવી છે. ગા. ૬૧થી.
૨. વિશેષાવશ્યક ભાષ્ય ગા. ૩૦૮૯ થી

જુગલ જાળઈ, જુગલ વાણઈ એમ પ્રત્યેક સાથે જોડવો જોઈએ, જેથી આચાર્યનું તારતમ્ય સુગૃહીત થઈ શકે. આચાર્યે આ ગ્રન્થની પહેલાં વિશેષાવસ્થકભાષ્યની રચના કરી હતી એ વસ્તુ છતકેશ્વરની ગા. ૬૦ના આધારે પૂ. મુનિશ્રી પુણ્યવિજયજીએ શિદ્ધ કરી છે. અને જો વિશેષાવસ્થકભાષ્યની રચના પછી તેમના મતનું પરિવર્તન થયું હોત તો તેઓ પ્રસ્તુત છતકેશ્વરભાષ્યમાં આ પ્રસંગે વિસ્તારથી એ વિષયનો ચર્ચા કરત અને વિશેષાવસ્થકભાષ્યમાં આપેલી દલીલોનો રદિયો આપીને કેવળીના યુગપદ્મપયોમની સિદ્ધિ કરત, તેમાંનું કશું જ પ્રસ્તુતમાં આચાર્યે ક્યું નથી; એટલે ઉક્ત ગ્રાંથઓમાંના જુગલ શબ્દનો સંબંધ પૂર્વોક્ત પ્રકારે કરવો યોગ્ય છે.

જ્ઞાનવિવેચન પછી વિશેષ પ્રકારે પ્રાયશ્ચિત્ત આપનારની યોગ્યતાનો અને અયોગ્યતાનો વિચાર વિસ્તારથી કરવામાં આવ્યો છે (ગા. ૧૪૬-૨૫૪)

સાંપ્રતકાલમાં એવી યોગ્યતાવાળા મહાપુરુષો છે નહિ તો પ્રાયશ્ચિત્તનો સંભવ કેવી રીતે થતે? એવા પ્રશ્નના ઉત્તરમાં જણાવ્યું છે કે કેવલી અને ચૌદપૂર્વધારી સાંપ્રત કાળમાં નથી એ સાચું, પરંતુ પ્રાયશ્ચિત્તની વિધિનું મૂળ પ્રત્યાખ્યાનપૂર્વની તૃતીય વસ્તુમાં છે અને તેને આધારે કષ્ટ, પ્રકષ્ટ અને બ્યવહાર એ ત્રણ ગ્રન્થનું નિર્માણ થયું છે, જે અદ્યાપિ વિદ્યમાન છે અને તે ગ્રન્થોના જ્ઞાતા પણ વિદ્યમાન છે. એટલે પ્રાયશ્ચિત્તનો બ્યવહાર એ ગ્રન્થોને આધારે બહુ જ સરલતાથી થઈ શકે છે અને તેથી ચારિત્રની શુદ્ધિ પણ થઈ શકે છે, તો તેનું આચરણ શા માટે ન કરવું? (ગા. ૨૫૪-૨૭૪)

પ્રાયશ્ચિત્તદાનમાં દાતાએ દયાભાવ રાખવો જોઈએ અને જેને પ્રાયશ્ચિત્ત આપવાનું હોય તેની કક્ષિતનો પણ વિચાર કરવો જોઈએ. એમ થાય તો જ પ્રાયશ્ચિત્ત કરનાર સંયમમાં સ્થિર થાય છે, અન્યથા પ્રતિક્રિયા જન્મે છે અને પ્રાયશ્ચિત્ત લેનાર શુદ્ધિને બદલે સંયમનો જ સર્વથા ત્યાગ કરે છે. પણ દયા ભાવની એટલી શુદ્ધિ તો ન જ કરવી જોઈએ જેને લઈને પ્રાયશ્ચિત્ત દેવાનો જ વિચાર માંડી વળાય. એમ કરવા જતાં તો દોષની પરંપરા જ જન્મે અને ચારિત્રશુદ્ધિ થાય જ નહિ (ગા. ૩૦૭), કારણ પ્રાયશ્ચિત્ત જ ન દેવામાં આવે તો ચારિત્ર સ્થિર ન રહે અને જે ચારિત્ર જ ન હોય તો તીર્થ ચારિત્રશૂન્ય બની જાય, અને જે તીર્થમાં ચારિત્ર જ ન હોય તો નિર્વાણલાભ કેમ થાય? નિર્વાણલાભ ન હોય તો પછી કોઈ દીક્ષિત શા માટે થાય? અને કોઈ દીક્ષિત સાધુ જ ન હોય તે એ તીર્થ કેમ કહેવાય? માટે પ્રાયશ્ચિત્તની પરંપરા તો જ્યાંસુધી તીર્થસ્થિતિ છે ત્યાંસુધી ચાલુ રાખવી જ જોઈએ (ગા. ૩૧૫-૩૧૭).

પ્રસંગે ભક્તપરિચા (ગા. ૪૨૨-૫૧૧), ઇત્રિની મરણ (૫૧૨-૧૫), અને પાદ-પોષગમન (૫૧૬-૫૯) એ ત્રણે પ્રકારની મારણાતિક સાધનાનું વિવેચન એટલા માટે કરવામાં આવ્યું છે કે સાંપ્રતકાલમાં પણ આવી કઠિન તપસ્યાઓને આચારનાર મોજૂદ છે તો સામાન્ય પ્રાયશ્ચિત્તોનું આચારણ તેની અપેક્ષાએ ધણું જ સરલ છે એટલે તેનું અવલંબન વિવિઞ્ન કેમ મનાય?

૧. જુઓ છતકેશ્વર ભાષ્યની પ્રસ્તાવના. ૨. કષ્ટ તે બુદ્ધકેશ્વરને નામે ઓળખાતો ગ્રન્થ છે. પ્રકષ્ટ એટલે નિશીથ અને બ્યવહાર એ જ બ્યવહારમુત્ર નામનો ગ્રન્થ છે. એ ત્રણે આજે પણ વિદ્યમાન છે.

મૂળની પ્રથમ માથાના બાબમાં આ અને આ સિવાયના અનેક પ્રાસંગિક વિષયોની વશદે ચર્ચા આચાર્યે કરી છે. આ પછી મૂલાનુસારી બાબનો ચિંતિ છે. એટલે કે મૂલમાં જ્યાં સાધુઓથી ચતા તે તે દોષો ગણાવ્યા છે અને તેની શુદ્ધિ માટે પ્રાયશ્ચિતોનું વિધાન છે ત્યાં સર્વત્ર મૂળના ક્ષણે ક્ષણની વ્યાખ્યા ઉપરાંત આવશ્યક સંબંધ વિષયોની ચર્ચા પણ આચાર્યે બાબમાં કરી છે અને એ પ્રકારે બાબને સુવિસ્તૃત અને વિશદ મન્યનું રૂપ આપ્યું છે.

બાબ સાથે છતક્રપસૂત્રનું સંપાદન મુનિરાજશ્રી પુણ્યવિજયજીએ કર્યું છે અને તે શ્રી. બબલચંદ કેશવલાલ મોદીએ અમદાવાદથી પ્રસિદ્ધ કર્યું છે.

છતક્રપસૂત્રની ચૂલ્કિ^૧ આચાર્ય સિદ્ધસેને રચી છે. આ સિદ્ધસેને તે પ્રસિદ્ધ દિવાકર સિદ્ધસેનથી જુદા જ છે, કારણ કે દિવાકર તો આચાર્ય જિનભદ્રથી પૂર્વવર્તી છે. આ ચૂલ્કિની વિષમપદવ્યાખ્યા શ્રીચંદ્રસૂરિએ વિ. ૧૨૨૭ માં પૂર્ણ કરી છે એટલે સિદ્ધસેન-સૂરિ વિ. ૧૨૨૭ પૂર્વે હોવા જોઈએ.

આચાર્ય જિનભદ્ર પછી થયેલા તત્ત્વર્થબાબ વ્યાખ્યાકાર સિદ્ધસેનગણિ અને ઉપમિતિ-ભવપ્રપંચ કથાના લેખક સિદ્ધર્ષિ અથવા તો સિદ્ધવ્યાખ્યાનિક એ એ પ્રસિદ્ધ આચાર્યો તો આ ચૂલ્કિના લેખક જણાતા નથી, કારણ કે ચૂલ્કિ, બાબનો પ્રથમ ગાથુ રાખીએ તો-પણ, તદ્દન સરળ બાબમાં લખાઈ છે, જ્યારે ઉક્ત બન્ને આચાર્યોની સૌથી અત્યંત કિશ્કે છે. વળી ઉક્ત બન્ને આચાર્યોની કૃતિઓમાં આની ગણતરી પણ કરવામાં આવતી નથી, એટલે પ્રસ્તુત સિદ્ધસેન કોઈ બીજા જ હોવા જોઈએ મારું અનુમાન એવું છે કે આચાર્ય જિનભદ્રના બૃહત્ત્વેનસમાસની વૃત્તિના રચયિતા જે સિદ્ધસેનસૂરિ છે તે આ ચૂલ્કિના પણ કર્તા સંભવે છે, કારણ કે તેમણે ઉક્ત વૃત્તિ વિ. સં. ૧૧૬૨ માં પૂર્ણ કરી હતી.^૨ એટલે તેઓ ચૂલ્કિની વિષમપદવ્યાખ્યા જે ૧૨૨૭ માં પૂર્ણ થઈ તેની પહેલાં આ ચૂલ્કિને રચવા સમર્થ થયા છે. વળી આ સિદ્ધસેન સિવાય બીજા કોઈ સિદ્ધસેનનો એ સમયની આસપાસ પતો પણ લાગતો નથી, એટલે બૃહત્ત્વેનસમાસના વૃત્તિકાર અને ચૂલ્કિકાર એક જ સિદ્ધસેન હોય એમ સંભવે છે. જે એમ હોય તો પછી માનવું રહ્યું કે ચૂલ્કિકાર સિદ્ધસેન ઉપકેશગચ્છના હતા અને દેવગુપ્તસૂરિના શિષ્ય તથા યશોદેવસૂરિના ગુરુભાઈ હતા. એ જ યશોદેવસૂરિએ તેમને શાસ્ત્રાર્થ શીખવ્યા હતા.^૩

સિદ્ધસેનકૃત ચૂલ્કિના વિષમપદોનો વ્યાખ્યા શ્રીચંદ્રસૂરિએ કરી છે પ્રશસ્તિમાં જણાવ્યા પ્રમાણે એ વ્યાખ્યા વિ. ૧૨૨૭ માં પૂર્ણ થઈ છે. શ્રીચંદ્રના ગુરુનું નામ ધનેશ્વરસૂરિ હવું એ પણ પ્રશસ્તિમાં જણાવ્યું છે.

છતક્રપસૂત્રની કોઈ બીજી પણ ચૂલ્કિ હતી તેવો ઉલ્લેખ સ્વયં સિદ્ધસેને કર્યો છે,^૪ પણ તે ઉપલબ્ધ નથી એમ આચાર્ય જિનવિજયજીએ પ્રસ્તાવનામાં કહ્યું છે.

૧. આચાર્ય જિનવિજયજીએ 'છતક્રપસૂત્ર' નામે જે ગ્રન્થ લખ્યો છે તેમાં આ ચૂલ્કિ અને તેની વ્યાખ્યા પણ લખી છે પ્રકાશક જૈન સાહિત્ય સંશોધક સમિતિ-અમદાવાદ. ૨. જિનશત-કોષ, જૈન સાહિત્યનો સંક્ષિપ્ત ઇતિહાસ, ૧૪૦ ૩. જૈન સાહિત્યનો સંક્ષિપ્ત ઇતિહાસ, ૫. ૨૪૦ ૪ છતક્રપસૂત્ર પૃ. ૨૩, પં. ૨૩— "અહવા ચિતિવચુચિકારાભિપ્રાણ, "

જિનરત્નકોષ ઉપરથી જાણાય છે કે જીતકરૂપનું એક વિવરણ પ્રાકૃતમાં ઉપલબ્ધ છે. તિલકાચાર્યે પોતાની રૂઝિને આધાર આ વિવરણને બનાવ્યું હોય એમ પ્રો. વેલ્લુકરની સંભાવના છે.

જીતકરૂપની ૧૭૦૦ શ્લોકપ્રમાણ એક બીજી રૂઝિ ત્રીતિલકાચાર્યે પણ રચી છે અને તે સં. ૧૨૭૫ માં પૂરી થઈ છે. તિલકાચાર્ય શિવપ્રભસૂરિના શિષ્ય હતા.

આ ઉપરાંત જિનરત્નકોષમાં એક અગ્રાંતકર્તૃક અવચૂરિનો પણ ઉલ્લેખ છે.

આચાર્ય જિનભદ્રના જીતકરૂપને આધારે સોમપ્રભસૂરિએ યતિજીતકરૂપની રચના કરી છે અને મેરુતુંગે જીતકરૂપસાર લખ્યો છે.

(૮) ધ્યાનશતક—

આ નામનો પ્રાકૃતભાષાખંડ ગ્રન્થ આચાર્ય જિનભદ્રને ગ્રામે ચડેલો છે. તે શતક કહેવાય છે, પણ તેની વસ્તુતઃ ગાથા ૧૦૫ છે. આ શતકનો સમાવેશ આવશ્યકનિયુક્તિમાં છે. આચાર્ય હરિભદ્રે તેની બધી ગાથાઓની વ્યાખ્યા પણ કરી છે,^૧ પણ તેમાં આ ગ્રન્થને તેમણે ‘શાસ્ત્રાન્તર’^૨ કહ્યા છતાં તે કોની રચના છે તે વિશે કશું જ કહ્યું નથી. આચાર્ય મહાધારી હેમચન્દ્રે પોતાના ટિપ્પણમાં પણ રચયિતા વિશે કશી જ સૂચના આપી નથી. એટલે આ કૃતિ આચાર્ય જિનભદ્રની હોવા વિશે સંકોને સ્થાન છે. આચાર્ય હરિભદ્રના ઉલ્લેખનો અર્થ ‘ધ્યાનશતક’ એ ‘શાસ્ત્રાન્તર’ છે એ તો નિશ્ચિત જ છે, પણ તે આચાર્ય ભદ્રાકાકુની કૃતિ નથી એવો અર્થ તેમાંથી ફક્ત થતો નથી.

વસ્તુતઃ આવશ્યકનિયુક્તિમાં અનેક વાર તીર્થંકરોને નમસ્કાર કરવામાં આવ્યો છે. ખાસ કરીને જ્યાં નવું પ્રકરણ શરૂ થતું હોય છે ત્યાં નમસ્કાર કર્યો છે. તે પ્રમાણે ધ્યાન પ્રકરણના પ્રારંભમાં પણ આચાર્યે નમસ્કાર કર્યો છે. એ વચ્ચે આવતા નમસ્કારની સંમતિ ખેસાડવા ખાતર આચાર્ય હરિભદ્રે એમ કહ્યું છે કે હવે ધ્યાનશતકમાં ધણું કહેવાતું છે અથવા તો એ વિષય બહુ મહત્વનો છે તેથી ખરી રીતે એ શાસ્ત્રાન્તરનું સ્થાન લેતું હોવાથી પ્રારંભમાં આચાર્યે નમસ્કાર કર્યો છે. આ ઉપરથી માત્ર ધ્યાનશતકમાં પ્રતિપાદિત વિષયની મહત્તાને કારણે આ હરિભદ્ર તેને શાસ્ત્રાન્તર સૂચવે છે. પણ એથી એમ તો કહિત નથી થતું કે આચાર્ય હરિભદ્રે આવશ્યકનિયુક્તિમાં આ જિનભદ્રના ધ્યાનશતકને ઉપયોગી સમજીને સમાવી લીધું અને તેની વ્યાખ્યા કરી. જો એ કૃતિ ભદ્રાકાકુની ન હોત તો સ્પષ્ટ રીતે આ હરિભદ્ર અવશ્ય તેની સૂચના આપત અને તે કોની છે તે પણ સૂચવત. એવી કશી જ સૂચનાના અભાવમાં એ પ્રકરણને આવશ્યકનિયુક્તિના અંશરૂપ જ માનવું જોઈએ.

ધ્યાનશતકને શ્રી વિનય-ભક્તિ-સુંદર-ચરણ ગ્રન્થમાલ્યાના ત્રીજા પુષ્પરૂપે આચાર્ય જિનભદ્રની કૃતિરૂપે પૃથક્ પણ છાપવામાં આવ્યું છે.

૭. મહાધારી હેમચન્દ્રાચાર્ય

ગુજરાતના ઇતિહાસનો સુવર્ણયુગ સિદ્ધરાજ બપસિંહ અને રાજર્ષિ કુમારપાલનો રાજત્વકાળ છે. એ યુગમાં ગુજરાતની રાજનૈતિક દૃષ્ટિએ ઉન્નતિ થઈ, પણ એથીએ વધારે

૧. આવશ્યકનિયુક્તિની ગા. ૧૨૩૭ પછી ધ્યાનશતકનો સમાવેશ છે. ૨. ધ્યાનશતકસ્વ જ મહાર્થેવાદસ્તુતઃ શાસ્ત્રાન્તરત્વાત્ પ્રારમ્ભ એવ વિષ્ણુવિભાગકોપશાસ્ત્રત્થે મજ્જલાયંભિદ્ધદેવતાનમસ્કારસાદ્”

તો સંસ્કારનિર્માણની દૃષ્ટિએ મર્ધ છે. અને એમાં જૈન અમાત્યો-મહામાત્યો-કંડનાથકોનો જે ફાળો છે તેના મૂળમાં મહાન જૈન આચાર્યો વિરાજમાન છે. કલિકાલસર્વગ્રાહેય હેમચંદ્રાચાર્યને ઉક્ત બન્ને રાજાઓની રાજસભામાં સંમાન મળ્યું તે કાંઈ એકાએક નથી મળ્યું; પણ અણહિલપુર પાટણની વિક્રમ સં. ૮૦૨ માં સ્થાપનાથી માંડીને એ નગરમાં ઉત્તરોત્તર જૈનાચાર્યો અને મહામાત્યોનો સંબંધ વધતો ગયો હતો અને તેને પરિણામે જૈનાચાર્યોના પ્રભાવની પરાકાષ્ઠા રાજા કુમારપાલના સમયે આચાર્ય હેમચંદ્રમાં જોવા મળી. સિદ્ધરાજની સભામાં આચાર્ય હેમચંદ્રની પ્રતિષ્ઠા વિ. સં. ૧૧૮૧ પછી જ જામી હતી, કારણ કે પ્રમુખસ્થિતામશ્વિત્રા જણાવ્યા પ્રમાણે દિગંબર કુમુદચંદ્ર સાથેના વાહી દેવસૂરિના વાદ સમયે ત્યાં આચાર્ય હેમચંદ્ર પ્રેક્ષકરૂપે ઉપસ્થિત હતા. પણ વિક્રમ ૧૧૯૧ માં માલવવિજય કરીને આવેલા સિદ્ધરાજને જૈનોના પ્રતિનિધિરૂપે આચાર્ય હેમચંદ્રે આશીર્વાદ દીધો હતો. એ ઉપરથી જણાય છે કે વિક્રમ ૧૧૮૧ થી ૧૧૯૧ સુધીમાં ઉત્તરોત્તર આચાર્ય હેમચંદ્રનો પ્રભાવ વધતો ગયો છે, અને છેવટે ૧૧૯૧ માં તો તેઓ જૈનોના પ્રતિનિધિરૂપે સિદ્ધરાજની સભામાં હતા.

આચાર્ય હેમચંદ્રના આ પ્રભાવની બૃથિકામાં જે પૂર્વાચાર્યો છે તેમાં આચાર્ય અભયદેવસૂરિ મલધારીનું સ્થાન સર્વોચ્ચ જણાય છે. અને એમના એ સ્થાનની રક્ષા તેમના જ પદ્મર આચાર્ય હેમચંદ્ર મલધારીએ કરી છે. રાજા સિદ્ધરાજના મનમાં આ બન્ને મલધારી આચાર્યોએ પોતાની તપસ્યાને બળે અને શીલને બળે જે ભક્તિ જન્માવી હતી તેનો જ લાભ તેમના મૃત્યુ પછી આચાર્ય હેમચંદ્રને મળ્યો અને તેથી તેઓ પોતાની સાહિત્યિક સાધનાને બળે કલિકાલસર્વગ્રાહેય અને કુમળપાળના સમયમાં જૈન સાસનના મહાપ્રભાવક પુરુષરૂપે ઇતિહાસમાં ઝળકી ગયા.

ઉક્ત આચાર્ય અભયદેવને રાજા કણ્ઠદેવે ‘મલધારી’ પદ આપ્યું હતું એમ તેમની પરંપરામાં ચનાર પદ્મદેવસૂરિ અને રાજશેખર જણાવે છે.^૧ એ ઉપરથી જણાય છે કે આચાર્ય અભયદેવનો પ્રભાવ રાજા કણ્ઠ ઉપર પણ હતો કણ્ઠ પછી તેમનો રાજા સિદ્ધરાજ ઉપર જે પ્રકારનો પ્રભાવ હતો તેનું આખે ઢોળેલું વર્ણન અતિશયોક્તિ કર્યા વિના તેમના પ્રશિષ્ય શ્રીચંદ્રે કર્યું છે. તે ઉપરથી જણાય છે કે રાજા આચાર્યનો પરમ ભક્ત હતો. અને તેમાં મુખ્ય કારણ આચાર્યની અને સ્વયં રાજાની પરમતસહિષ્ણુતા એ છે. રાજા સિદ્ધરાજ ઉપરનો અભયદેવનો પ્રભાવ તેમના મૃત્યુ પછી મલધારી હેમચંદ્રે ટકાવી રાખ્યો, અને રાજાને ઉપદેશ આપીને જૈનધર્મની અનેક પ્રકારે પ્રભાવના તેમણે વધારી. સિદ્ધરાજ ઉપર મલધારી હેમચંદ્રના પ્રભાવનું કારણ તેમનાં ત્યાગ અને તપસ્યા તો હશે જ, પણ તેમનાં પૂર્વ જીવનના પ્રભાવે પણ તેમાં ભાગ લાગ્યો હોય તો અસંભવિત નથી.

મલધારી હેમચંદ્રની પરંપરામાં થયેલા મલધારી રાજશેખરે પ્રાકૃત દ્રયાશ્રયની વૃત્તિ જે તેમણે ૧૩૮૭ માં પૂર્ણ કરી છે, તેની પ્રશસ્તિમાં જણાવ્યા પ્રમાણે તેમનું મુદ્રસ્થાપનનું

૧. જુઓ પદ્મદેવ કૃત સદ્ગુણપદ્ધતિ અને રાજશેખરકૃત પ્રાકૃત દ્રયાશ્રય વૃત્તિની પ્રશસ્તિ. પણ વિવિધતીર્થસ્થાનમાં રાજા સિદ્ધરાજે તે બિરુદ આપ્તાનો ઉલ્લેખ છે. પૂ. ૭૭. જો રાજા સિદ્ધરાજે એ બિરુદ આપ્યું હોય તો મીથંદ્રસૂરિ એ બાબતનો ઉલ્લેખ કર્યા વિના રહેવ નહિ એટલે મલધારે સંભવ એનો છે કે તે બિરુદ કણ્ઠદેવે જ આપ્યું હોય.

નામ પ્રભુમ હતું અને તેઓ રાજમંત્રી હતા. તેમણે પોતાની ચાર સ્ત્રીઓને છોડીને આચાર્ય અભયદેવ મહાધારી પાસે દીક્ષા લીધી હતી.^૧ આ ઉપરથી જાણાય છે કે આચાર્ય હેમચંદ્ર મહાધારી રાજમંત્રી હતા અને એ કારણે પણ તેમનો અનેક રાજાઓમાં પ્રભાવ વધ્યો હોય તો તે સંભવે છે. ઉક્ત બંને આચાર્યનું પ્રભાવશાળી જીવન મુનિ સુવ્રતચરિતની પ્રશસ્તિમાં^૨ શ્રીચંદ્રસૂરિએ જે આપ્યું છે તે એટલું સચક અને સાચું છે કે તેમાં વિશેષ કહેવાની જરૂર રહેતી નથી. તેથી અહીં તે જ ઉતારું છું :

૭૧-૩ ભગવાન પાર્શ્વનાથ પછી અહીંસો વર્ષ પછી તીર્થંકર વીર થયા જેમનું તીર્થ આજે પ્રવર્તમાન છે. તે અતિમ તીર્થંકરના તીર્થમાં શ્રીમજ્જવાહન કુલમાં હર્ષપુર ગચ્છમાં શાકંભરી મંડલમાં પ્રસિદ્ધ શ્રીજયસિંહસૂરિ થયા, જેઓ ગુણોના ભંડાર અને આચારપરાયણ હતા.

૭૪-૬ તેમના શિષ્ય ગુણરત્નોની ખાણ જેવા અભયદેવસૂરિ થયા, જેમણે પોતાના ઉપશમ ગુણ વડે સુમરો (૧) નું મન હરી લીધું. એમના ગુણો બાવાની શક્તિ સુરગુરુમાં પણ નથી તો પાછું માનું શું ગણું ? છતાં પણ તેમના અસાધારણ ગુણોની શક્તિથી પરવશ થઈને તેમના ગુણમાહાત્મ્યને ગાઈું છું.

૭૭ તેમના ઉચ્ચ ગુણોનું અનુસરણ કરવા ખાતર જ તેમનું સરીર જંતું થયું હોય એમ જાણાય છે. એટલે કે આચાર્ય સરીરે કઠાવર હતા.

૭૮ તેમનું રૂપ જોઈને મદન પણ પરાજિત થઈ ગયેલ છે જેથી તે તેમની પાસે કદી આવ્યો નથી. અર્થાત્ આચાર્ય સુંદર પણ હતા અને કામવિજેતા પણ હતા.

૭૯-૮૧ જ્યારે તીર્થંકર સર્વનો અસ્ત થયો ત્યારે ભારતવર્ષમાં સંવત્ર માર્ગમાં લોમી પ્રમાદી થઈ ગયા. પણ તેમણે ધર્મપ્રદીપ તપ-નિયમ આદિ વડે પ્રદીપ્ત કર્યો; અર્થાત્ તેમણે ક્રિયાકાર કર્યો.

૮૬ તેમના કોઈ પણ અનુષ્ઠાનમાં કષાયની માત્રા રહેતી નહિ સ્વપક્ષ અને પરપક્ષની વ્યાપ્તમાં તેમનું વર્તન આશ્ચર્યપૂર્ણ રહેતું; અર્થાત્ સર્વધર્મસદિષ્ય હતા એમ હકિત થાય છે.

૮૭ એક ચોલપટા અને એક પછેડી માત્ર પોતાના ઉપયોગમાં તે નિરીક્ષ આચાર્ય લેતા હતા; અર્થાત્ તેઓ અપરિત્રાહી જેવા હતા.

૮૪ મહારવી આચાર્ય વસ્ત્રમાં અને દેહમાં મલ ધારણ કરતા હતા; જાણે કે આભ્યંતર મલ લયલીત થઈને બહાર નીકળી ગયો હતો.

૮૫ આચાર્ય રસગુહિથી રહિત હતા એટલે માત્ર લીને છોડીને જીવનપર્યંત બધા વિગ્રહોનો ત્યાગ કર્યો હતો.

૮૬ તેઓ પોતાના કર્મની નિર્જરાને અર્થે ખરે જપોરે કુનાળામાં મિથ્યાદષ્ટિને ત્યાં બિલાથે જતા.

૮૭-૯૦ ન્યારે તે બિલ્લા લેવા નીકળતા ત્યારે આવકો પોતાના ઘરમાં બિલ્લા દેવાના અભિલાષથી તૈયાર થઈ રહેતા અને આમણુ શેઠ જેવા પણુ તેમને પોતાના હાથથી બિલ્લા આપતા, જે શામમાં તે બિરાજતા ત્યાંના અદાળુઓ પ્રાચ્ન તેમનાં દર્શન કર્યા વિના બોજન કરતા નહિ. અને શ્રી વીરદેવના પુત્ર ઠાકુર શ્રી જજજજ જેવા તો પાંચ ગાઉમાં જે આઆયર્ બિરાજતા હોય તો તેમનાં દર્શન કર્યા વિના ખાતા નહિ.

૯૧-૩ અણુહિલપુર પાટણમાં તો કોઈ એકને જિનાયતનમાં બોલાવવામાં આવે તો વિના બોલાવે આકીના બધા આવકો ભેગા થઈ જાય એવા તેઓ વંદનીય હતા. એમની મૂર્તિ તો જણે અહાએ અમૃત રસથી જ નિર્મિત કરી હતી, જેનાં દર્શનથી જીવોતું કષાય વિષ ભીતરી જતું.

૯૪ અન્ય તીર્થિકો પણુ તેમનાં દર્શન કરીને આનંદને પામતા અને તેમને પોતાના દેવતાના અવતાર જેવા માનતા.

૯૫-૯૬ તેમના મોઢામાંથી એવું જ સદા વચન નીકળતું જેથી સંભળનારનું મન જાત થાય. જિન મંદિરમાં દર્શન જવાના નિયમને લાંબને આવકોમાં રોષને કારણે જે કલહ થયો હતો તેને પણુ તેમણે સમાધાન્યો. જે બાઈઓમાં જ્યાં અપ્રોલા હતા તેમને પણુ ઉપદેશ આપીને બોલાતા કર્યા જે લોકો રાજની કૃપાને કારણે અભિમાની થઈ ગયા હતા, જે લોકો પોતાના અન્ન સિવાયના બીજા સાધુઓને નમસ્કાર ન કરતા અને રાજના જે મંત્રીઓ હતા તેમને પણુ સામાન્ય યુનિ પ્રતિ આદરશીલ બનાવી દીધા.

૧૦૦-૧ ગોપગિરિ-(ગ્વાલિયર)ના શિખર પર સ્થિત બ. મહાવીરના મંદિરના દ્વારને ત્યાંના અધિકારીઓએ જે અવરોધ કર્યો હતો તે માટે આ આઆયર્ સ્વયં છુવનપાલ રાજ પાસે ગયા અને તેને સમજાવીને તે મંદિરનાં દ્વાર ઉઘડાવી દીધાં.

૧૦૨ ગરણુગના પુત્ર જાત્રુ મંત્રીને કહીને ભણ્ણમાંના શ્રી સમલિખાવિહાર ઉપર સુવણ્ણ-કલશો ચઢાવતાં.

૧૦૩ જ્યોતિર્લેવ રાજને કહીને સમસ્ત દેશમાં પયુવણ્ણાદિ દિવસોમાં અમારીની ધોષણુ કરાવી.

૧૦૪ શાકંભરીના (અજમેર પાસેના સાંભરના) રાજ પૃથ્વીરાજને પત્ર લખીને રણ-થંભેરમાં જિનમંદિરમાં સુવણ્ણકલશો ચઢાવતાં.

૧૦૫-૬ એક ઉપવાસ કે જે ઉપવાસ કરવા છતાં બંને વખતની સદ્મર્દેશના દેવાનું કાર્ય કહી તેમણે જોડ્યું નહિ અને આવકોને અષ્ટાક્ષિકો જેવા ઉત્સવોમાં પ્રવૃત્ત કર્યા.

૧૦૭-૧૧ પોતાના સાનથી ન્યારે તેમણે મૃત્યુને સમીપ જાણ્યું ત્યારે શરીર નીરાળ છતાં એકેક કોળિયો આહાર કમઃ ઓછો કરીને છેવટે બોજનનો ત્યાગ કર્યો. તેમના એ ઉત્તમ મતને જાણીને પરતીર્થિક લોકો પણુ આસુ બરી આંખે તેમનાં દર્શન આવવા લાગ્યા હતા. શુજર નરેન્દ્રના નમરમાં એવા કોઈ પણુ ન હતો જે તેમનાં દર્શનને તે કાળે ન આપ્યો હોય. શાલિભદ્રાદિ અનેક સુરિઓ શોક સહિત તેમની પાસે ગયા હતા.

૧. આવકોમાં પ્રથમ કોણુ દર્શન કરે એવા કોઈ કાચુસર વડ પડી ગયા હશે અને પક્ષપક્ષીને લાંબને કલહ થતો હશે એમ લાગે છે.

૧૧૨-૧૬ બાહરવાં ચાસમાં તેરમે ઉપવાસે પશુ કોઈની પશુ સહાય લીધા વિના, સ્વયં પગે ચાલીને રાજમાન્ય અને આસપાસના બધા પ્રદેશમાં સ્થાનિત એવા સીમચ્છ (શ્રીયક) શેઠની અતિમ કાળે દર્શનની ઇચ્છાને પાર પાડવા માટે સોદિઆ (શોભિત) આવકના ભવનમાંથી નીકળીને તે શેઠ પાસે ગયા અને દર્શન આપીને તેના મૃત્યુને સુધાયું; આથી આચાર્ય ખરેખર દાક્ષિણ્યના સમુદ્ર જેવા અને પદ્મપદ્મરસિક જણાય છે. એ શેઠે ધર્મવ્રતમાં વીસ હજાર દ્રમ આચાર્યના ઉપદેશથી ખર્ચ્યા.

૧૧૭ આચાર્યની સંલેખના વિશે સાંભળીને પ્રાયઃ સમસ્ત ગુજરાતના મામ-નગરના લોકો તેમનાં દર્શનને આગ્રહ કરતા.

૧૧૮ આચાર્યે ૪૭ દિવસના સમાધિપૂર્વકના અનસન પછી ધર્મધ્યાનપરાયણ થઈને શરીર ત્યાગ્યું. તેમના દેહને ચંદનની પાલખીમાં ભેસારીને કાઢવામાં આવ્યો, ત્યારે ધરની રક્ષા માટે એકેક જણને રાખીને બધા લોક તેમની શવયાત્રામાં ભક્તિ અને કૌતુકથી સંમિલિત થયા. અનેક પ્રકારનાં વાહોથી આકાશ ઝૂંજી બેઠું હતું.

૧૧૯ સ્વયં રાજા જયસિંહ પોતાના પરિવાર સાથે પશ્ચિમ અટારિકાએ આવીને એ શવયાત્રાનું દર્શન જોઈ રહ્યો હતો. આ આશ્ચર્યકારી ઘટનાને લઈને રાજાના નોકરો આપસમાં વાત કરતા હતા કે બહેને મરણ અનિષ્ટ હોય પણ આવી વિજ્ઞતિ જો મળતી હોય તો તે ઇષ્ટ છે.

૧૨૦-૩૦ શવયાત્રાનું વિમાન સવારે સૂર્ય ભેગતાં નીકળેલું તે બપોરે યજ્ઞસ્થાને પહોંચ્યું. અને ત્યાં તેને સત્કારવામાં લોકોએ અનેક પ્રકારનાં વસ્ત્રોના તેના ઉપર ઢગલો કર્યો. ચંદનની પાલખી અને એ વસ્ત્રો સાથે જ તેમનો દાહ કરવામાં આવ્યો તેમાં લોકોએ ચંદન અને કપૂર પાછાં ઉપરથી વરસાવ્યાં. આમ યુગ્મયા પછી તેની રાખ લોકોએ લઈ લીધી અને ત્યારે રાખ સમાપ્ત થઈ ત્યારે એ સ્થાનની માટી પણ લઈ લીધી. તેથી તે જગ્યાએ શરીર પ્રમાણુ ખાડો થઈ ગયો. એ રાખ અને માટીથી મસ્તકશ્લ જેવા અનેક પ્રકારના રોગો મટી જાય છે.

૧૩૧ આમાં મેં ભક્તિવશ થઈને જરાપણ સુપાકથન કર્યું નથી. જે મેં તેમના જીવનમાં પ્રત્યક્ષ જોયું છે તેના એક માત્ર અંશનું વર્ણન કર્યું છે.

આવા પ્રસાવશાળી ગુરુના શિષ્ય આચાર્ય મલધારી હેમચંદ્ર હતા. તેમના જ શિષ્ય શ્રીચંદ્રસૂરએ તેમનો જે પરિચય આપ્યો છે તે તેમના જીવનને સ્પષ્ટ કરે છે તેથી તે અહીં ઉતારું છું. આ પરિચય ઉક્ત પ્રશસ્તિમાં જ આચાર્ય અભયદેવના પરિચય પછી આપવામાં આવ્યો છે.

૧૩૨ પોતાના તેજસ્વી સ્વભાવથી ઉત્તમ પુરુષોના હૃદયને પણ આનંદ આપે તેવા કૌસ્તુભ મહિષ જેવા શ્રીહેમચંદ્રસૂરિ આચાર્ય અભયદેવ-પછી થયા.

૧૩૩. તેઓ પોતાના યુગમાં પ્રવચનના પારમાર્ગી અને વચનશક્તિસંપન્ન હતા અને ભગવતી જેવું જ્ઞાન તો પોતાના નામની જેમ તેમને જિહ્વાએ હતું.

૧૩૪ મૂલમ-શ્વ, વિશેષાવશ્યક, વ્યાકરણ અને પ્રમાણુજ્ઞાન આદિ ખીજ વિષયોના ગ્રન્થો અડધા લાખ પ્રમાણુ બંધ્યા હતા.

૧૪૫ જે, રાજા તેમજ અમાત્યો જેવા લોકોમાં જિનસાસનની પ્રજાવના કરવામાં પરાવશ્ય અને પરમકારુણિક હતા.

૧૪૬-૩૭ મેધની જેમ મંજીર ખનિચી ભ્યારે તેઓ ઉપદેશ આપતા ત્યારે જિન-ભવનની બહાર ભેળા રહીને પણ લોકો તેમના ઉપદેશરસનું પાન કરતા હતા. વ્યાખ્યાન-ભવિષ્યસંપન્ન હોવાથી શ્રાવણાખ્યાન કરતા ત્યારે જડબુદ્ધિવાળા મનુષ્યો પણ સહજમાં બોધ પામી જતા.

૧૪૮-૪૧. સિદ્ધવ્યાખ્યાનિકે ઉપમિતિભવપ્રપંચકથા વૈરાગ્ય ઉત્પન્ન કરનારી બનાવી તો હતી, પણ તે સમજવામાં અત્યંત કઠણ હતી તેથી તેનું વ્યાખ્યાન સભામાં ધણી વખતથી ઠાંઠ કરતું નહિ; પણ આચાર્યે તે કથાનું વ્યાખ્યાન કર્યું ત્યારે મુખેા પણ તે કથાને સમજવા લાગી ગયા અને લોકો તેમને વારંવાર તે સંભળાવવા વિનંતિ કરવા લાગ્યા; અને લાગભાગદ આ પ્રકારે ત્રણ વર્ષ સુધી તે કથાનું વ્યાખ્યાન તેમણે કર્યું. આ પછી તે કથાનો પ્રચાર ખૂબ વધી ગયો. તે આચાર્યે જે ગ્રન્થો રચ્યા તે આ પ્રમાણે છે—

૧૪૨-૪૫ આચાર્યે પ્રથમ ઉપદેશમાલા મૂળ અને ભવભાવના મૂળની રચના કરી અને પછી તે બન્નેની ક્રમશઃ ૧૪ હજાર અને ૧૩ હજાર શ્લોક પ્રમાણે વૃત્તિ રચી પછી અનુ-યોગદ્વાર જીવસમાસ અને ક્ષતક (બંધક્ષતક)ની ક્રમશઃ ૭, સાત અને ચાર હજાર શ્લોક પ્રમાણે વૃત્તિની રચના કરી. મૂલ આવશ્યક વૃત્તિ (હરિભદ્રકૃત)નું દિપ્પણ પાંચ હજાર શ્લોક પ્રમાણે રચ્યું. આ દિપ્પણ ઉક્ત વૃત્તિનાં વિષય સ્થાનોનો બોધ કરાવવા માટે રચ્યું હતું. વિરોધાવસ્થક સૂત્રની વિસ્તૃત વૃત્તિ ૨૮૦૦૦ શ્લોક પ્રમાણે રચી.

૧૪૬-૫૪ તેમના વ્યાખ્યાનની પ્રસિદ્ધિ સાંભળીને શુભંરેન્દ્ર જયસિંહદેવ સ્વયં પોતાના પરિવાર સહિત જિનમંદિરમાં આવીને ધર્મકથા સાંભળતો, કેટલીક વાર તો સ્વયં દર્શનની ઉત્કંઠાથી ઉપાશ્રયમાં આવીને દર્શન કરતો અને બહુ સમય સુધી વાતચીત કરતા. એક વખત તો તે આચાર્યને બહુ માનપૂર્વક પોતાના ઘેર ભઈ ગયો અને દૂર્વા-ફૂલ-ફૂલ-જલ વગેરે દ્રવ્યોથી તેમની આરતી ઉતારીને તેમના પાદમૂલમાં એ બધાં દ્રવ્યો મૂકીને પચાંચ પ્રણામ કર્યા અને પોતાની પીરસેલી બાળીમાંથી પોતાને હાથે ચાર પ્રકારના આહારનું આચાર્યને દાન કર્યું. અને પછી હાથ જોડીને કહ્યું કે હું આજે કૃતાર્થ થઈ ગયો છું. આજે મારું ભવન આપના પાદસ્પર્શથી કલ્યાણસ્થાન બની ગયું છે. અને તો એવો આનંદ છે, જાણે આજ સ્વયં ભગવાન મહાવીર મારા ઘેર પધાર્યા હોય.

૧૫૫-૬૨ જયસિંહ રાજાને કહીને તેમણે જૈનમંદિરો ઉપર સુવર્ણકલશો ચડાવ-રાવ્યા. ધંધુકા અને સચ્ચકૈર (સલપુર-સાચોર)માં પરતીર્થિકૃત પીડાને નિવારી અને જય-સિંહની આગા વડે તે સ્થાનોમાં તથા અન્યત્ર રથયાત્રા ચાલુ કરાવી. વળા જૈન મંદિરના ભાગની જે આવક બંધ પડી ગઈ હતી તેને ચાલુ કરાવી અને કેટલીક તો આવક જે રાજબંડારમાં ચાલી ગઈ હતી તેને રાજાને સમજારીને પાછી મેળવી આપી. વધારે શું કહેવું? જ્યાં જ્યાં જૈન ધર્મનો પરાભવ થયો હતો ત્યાં ત્યાં સેંકડો ઉપાયો કરીને ફરી જૈન ધર્મની પ્રતિષ્ઠા કરી. અને જૈન શાસનનો પ્રજાવનાનાં એવાં એવાં કાર્યો કર્યા કે જેની ખીજને તો કલ્પના પણ ન આવે. સાધુજનોને કર્યાં પણ અનાદર કરારે પણ ન આવે તેવો પ્રબંધ તેમણે કરાવ્યો.

૧૬૩-૭૭ અણ્ણહિલપુર નગરથી તીર્થયાત્રા નિમિત્તે નીકળેલ સઘે તેમને પ્રાર્થના કરીને સાથે લીધા. એ સંઘમાં વિવિધ પ્રકારનાં અગિયારસેં જેટલાં તો વાહનો હતાં અને ઘોડા વગેરે જનવરોની સંખ્યાનો તો પાર નહતો. એ સઘે વામણવશી (વંશળી)માં પડાવ કર્યો ત્યારે રાજના મોટા સૈન્યે પડાવ નાખ્યો હોય તેવો દેખાવ થઈ ગયો અને વળી આવકોએ સોનાનાં મહામૂલ્યાં આણ્યણો પહેર્યાં હતાં. આ બધી સમૃદ્ધિ જોઈને સોરઠના રાજા ખેંચારતું મન બચાડ્યું. અને બીજાઓએ પણ તેને બંભેર્યો કે આખા અણ્ણહિલવાડ નગરનો સમૃદ્ધિ પુણ્યપ્રતાપે તારે આશણે આવી છે તો એ બધી લઈને તારા બંડારો ભરી દે. એક કરોડ જેટલું દ્રવ્ય તને મળશે. લોભવશ્ચ થઈને એણે સંઘ પાસેથી બધું દ્રવ્ય પડાવી લેવાનું નક્કી કર્યું; પણ બીજી બાજુ લોકમર્માદાથી એ કાર્ય વિરુદ્ધ જતું હતું એટલે લગભગ પોતાના એ નિર્ણયને કાળી રાખતો અને લેવું કે ન લેવું એ વિચારણામાં હોલાયમાન ચિત્તવાળો થઈને ગમે તે બહાને સંધને આમળ વધવા દેતો નહિ કહ્યા છતાં સંધના કોઈ માણસને મળતો પણ નહિ. એમાં બન્યું એવું કે તેના કોઈ સ્વજનનું મૃત્યુ થયું. આ નિમિત્તે શોકનિવારણના બહાને ગયેલા હેમચંદ્ર આચાર્યે રાજને ઉપદેશ આપીને સંધને મુક્તિ અપાવી. પછી સઘે ગિરનાર અને કનુજન્યામાં કથકાઃ નેમિનાથ અને ઋષભનાથ ભગવાનનાં દર્શન કર્યાં. આ પ્રસંગે ગિરનાર તીર્થમાં અડધો લાખ પારુત્યય (નાણું) અને કનુજન્યામાં ત્રીસ હજારની જીપજ થઈ. એમના ઉપદેશને લઈને બધા જનો બાવિક આવક બની જતા અને યથાશક્તિ ફેરાવિરતિ અથવા સર્વવિરતિ સ્વીકારતા.

૧૭૮-૭૯ અંતે પોતાના ગુરુ અભયદેવની જેમ જ મૃત્યુસમયે આરાધના કરી. વિશેષતા એટલી હતી કે તેમણે સાત દિવસનું અનશન કર્યું હતું. અને રાજા સિદ્ધરાજ સ્વયં તેમની શવયાત્રામાં શામિલ ગયો હતો.

૧૮૦ તેમને ત્રણ મણુધરો હતા-૧ વિજયસિંહ, ૨ શ્રીચંદ્ર, ૩ વિશુધમંદ્ર. તેમાંથી શ્રીચંદ્ર તેમનો પાટ સુરિ થયા.

આ શ્રીચંદ્ર આચાર્યે “મુનિસુવ્રતચરિત” આચાર્યના મૃત્યુ પછી બહુ જ ઘોડા વર્ષોમાં લખ્યું હતું અને તે સં. ૧૧૯૩માં પૂર્ણ થયું હતું.^૨

મલધારી રાજશેખરે ઉપરની હકીકતમાં એક એ હકીકત ઉમેરી છે કે આચાર્યે વર્ષોમાં ૮૦ દિવસનું અમારી-પત્ર રાજા સિદ્ધરાજ પાસેથી મેળવ્યું હતું.^૧

વિવિધતીર્થકલ્પમાં આ. જિનપ્રભે લખ્યું છે કે કોકાવસતિના નિર્માણમાં આચાર્ય મલધારી હેમચંદ્રનો મુખ્ય હાથ હતો.^૨

આચાર્ય વિજયસિંહે ધર્મોપદેશમાલાની જુદાજુદા લખી છે. તેની સમાપ્તિ સં. ૧૧૯૧માં થઈ છે. તેની પ્રકાશિતમાં પણ આચાર્ય વિજયસિંહે પોતાના ગુરુ આચાર્ય હેમચંદ્ર મલધારીનો અને તેમના ગુરુ અભયદેવનો પરિચય આપ્યો છે. તે ઉપરથી જણાય છે કે સં. ૧૧૯૧માં

૧. સમચરસૂચક પ્રશસ્તિ ગાથા અશ્વજ છે, પણ જુદાટિપ્પણિકામાં સં. ૧૧૯૩ નિર્દિષ્ટ છે. જુઓ પાટણલંકાની સૂચી-પ્રસ્તાવના પૃ. ૨૨.

૨. મલધારી રાજશેખરજીત કંઈલીપંચિકા અને પ્રાકૃત દ્વયામય વૃત્તિની પ્રશસ્તિ-જુઓ જેન સા. સં. ઇ. પૂ. ૨૪૧. ૩ વિવિધ તીર્થ કલ્પ પૃ. ૭૭.

આચાર્ય હેમચંદ્ર મહાધારીના સ્વર્ગવાસને ધણી વર્ષ પીઠી ગયા હતા કે એટલે યુરુ અભય-
દેવના મૃત્યુ સં. ૧૧૬૮થી તેઓ આચાર્યપદે આવ્યા અને લગભગ ૧૧૮૦ સુધી તે પદને
શાંભાલ્યું એમ માનીએ તો તેમાં અસંગતિ નથી, કારણ કે તેમના મન્થાન્તે આવતી
પ્રશસ્તિમાં સં. ૧૧૭૭ પછીનાં વર્ષનો ઉલ્લેખ નથી.

આચાર્ય હેમચંદ્રના સ્વહસ્તે લખાયેલી જીવસમાસની શૃત્તિની પ્રતિના અંતે તેમણે
પોતાનો જે પરિચય આપ્યો છે તેમાં તેમણે પોતાનો યમનિયમ-સ્વાધ્યાય-ધ્યાનના અનુશાનમાં
રત અને પરમ નૈહિક અદ્વિતીય પડિત સ્વેતામ્બરાચાર્ય કટારક તરીકે પરિચય આપ્યો છે.
આ પ્રતિ તેમણે સં. ૧૧૬૪માં લખી છે—એ પ્રશસ્તિ આ પ્રમાણે છે :

પ્રત્યાપ્ર ૬૬૨૦ । સંવત્ ૧૧૬૪ ચૈત્ર સુદિ ૪ કોમેડવંહ મીમવ્ણહિલવાટકે સમસ્તરાજાવલિ-
વિરાજિતમહારાજાધિરાજ-પરમેશ્વર-શ્રીમજ્જ્યાસિંહદેવકલ્યાણવિજયરાજ્યે એવ કાલે પ્રવર્તમાને યમનિયમ-
સ્વાધ્યાયધ્યાનાનુશાનરતપરમનૈષ્ઠિકપડિત સ્વેતામ્બરાચાર્ય-મદ્ધરકબ્રીહેમવન્દ્યાચાર્યેણ પુસ્તિકા લિ. શ્રી.

—શ્રી શાંતિનાથજી જ્ઞાનભંડારની પ્રતિ-શ્રીપ્રશસ્તિસંગ્રહ-અમદાવાદ-૫૦ ૪૬

૮. આચાર્ય મહાધારી હેમચંદ્રના પ્રત્યે

વિશેષાવશ્યકભાવ્ય-વિવરણ જેના આધારે મહાધરવાદનો પ્રસ્તુત અનુવાદ કરવામાં
આવ્યો છે તેના અંતમાં આચાર્યે કયા ઉદ્દેશથી કયે ક્રમે પ્રત્યેની રચના કરી છે તેનો
એક આધ્યાત્મિક રૂપકમાં નિર્દેશ કર્યો છે. એ રૂપકનો સાર આ પ્રમાણે છે—

જ-મ-જરા-આદિ દુઃખોથી પરિપૂર્ણ સંસારસમુદ્રમાં ફોંચેલો હું હતો એવામાં એક
મહાપુરુષે મને સંસારસમુદ્રને તરી જવા માટે સમ્યગ્દર્શન-જ્ઞાન-ચારિત્રરૂપ મહત્તી નૌકામાં
બેસાડી દીધો જેથી હું તેની સહાયથી શિવરત્નદ્વીપ—મોક્ષને સહજમાં પ્રાપ્ત કરી શકું.

નૌકામાં બેસાડ્યા પછી એ મહાપુરુષે સહભાવનાની મંજૂષામાં મૂકીને શુભ મનોરૂપ
એક મહાન રત્ન દીધું. અને કહ્યું કે જ્યાંસુધી એ શુભ મનની તું રક્ષા કરી શકીશ ત્યાં-
સુધી તારી નૌકા સુરક્ષિત રીતે આગળ વધીને નિર્વિઘ્નપણે તને યથેષ્ટ સ્થાને લાઇ જશે.
પણ જો એ શુભ મનની રક્ષા નહિ કરી શકે તો તારી નૌકા બગ્ગ થઈ જશે. વળી તારી
પાસે એ શુભ મનોરૂપ રત્ન છે એટલે જ મોહરાજના સૈનિક ચોરો તારી પાછળ એની
ચોરી કરવા માટે લાગશે ત્યારે સહભાવના-મંજૂષાનાં પાટિયાં બાંધવાનો પણ સંભવ છે. તે
વખતે તે મંજૂષાનાં નવાં બગ્ગો કેવી રીતે ગોઠવી હઈને તે મંજૂષાને સુરક્ષિત બનાવવી
તે પણ સંશયરૂઢે મને સમજાવી દીધું અને થોડે સુધી મારી સાથે નૌકાવિહાર કરીને તેઓ
અંતર્ધાન લઇ ગયા. આ વાતની ખબર પ્રમાદ્વનરીમાં રહેનાર મોહરાજને પડી એટલે
તેણે પોતાના સૈન્યને સાવધાન કરી દીધું કે આપણા વૈરીએ અસુક સંસારી જીવને શિવ-
રત્નદ્વીપનો માર્ગ બતાવી દીધો છે અને એ તે બધી યાત્રા કરવા માટે આગળ વધી : જો
છે. એકહું જ નહિ, પણ તેણે તો પોતાના આદર્શને માનનારા બીજાઓને પણ તે યાત્રામાં
સાથે લીધા છે; તો તે આપણા આ સંસારનાટકને સમાપ્ત ન કરી દે એટલા માટે તેની

૩. બ્રીહેમવન્દ્ય इति सूरिरभूदमुष्य शिष्यः शिरोमणिरश्वेषमुनीश्वराणाम् ।

यस्याङ्गनापि चरितानि शरच्छायांकच्छायाज्जलानि विलङ्घन्ति दिशां मुखेषु ॥ १३ ॥
જુઓ પાટણ બંદારે અન્ધ સુચિ-૫૦ ૩૧૩.

પ્રાણ દોઢા. એમ કહીને તે કુર્ચુદિ-નાવમાં ચડી બેઠા અને તેના સાથીઓ ક્રવાસના-નોમ-
તન્દમાં ચડી બેઠા, અને મારી નોકા સમીપ આવી ગયા પછી તો આસુરી અને દેવીવૃત્તિ-
ઓનું સુદ કરે થયું તે પ્રસંગે સદ્ભાવના-મંજૂષાનાં અંગેને જર્જરિત કરી દીધાં એટલે તે
મહાપુરુષના ઉપદેશને અનુસરીને એ મંજૂષાનાં નૂતન અંગેનું નિર્માણ કરવાનો સંકલ્પ
કરીને પ્રથમ મેં (૧) આવશ્યક દિપ્તિનું નવું પ્રાટિયું એ મંજૂષામાં જડી દીધું અને
પછી કમે નવાં નવાં મંજૂષાનાં અંગે જે જડી દીધાં છે તે આ છે—(૨) શતકવિવરણ,
(૩) અનુયોગદ્વારવૃત્તિ, (૪) ઉપદેશમાલાસૂત્ર, (૫) ઉપદેશમાલાવૃત્તિ, (૬) જીવ-
શમાસ-વિવરણ, (૭) ભવભાવનાસૂત્ર, (૮) ભવભાવના વિવરણ, (૯) નન્દિદિપ્તિ
(૧૦) વિશેષાવશ્યક-વિવરણ (વિશેષાવશ્યકભાષ્ય-જ્ઞહરવૃત્તિ)

આ ઉપરથી એમ જણાય છે કે આચાર્ય મલધારી હેમચંદ્રે પોતાના શુરુની આગાથી
ઉકળ દેશ અન્થો લખ્યા હતા. અને લખવામાં તેમનો પ્રધાન ઉદ્દેશ પોતાના શુભાશ્વત્થા-
યેને ટકાવી રાખવા એ હતો અને ગૌણ ઉદ્દેશ એ હતો કે તેમના અન્થોને વાંચીને બીજા
પણ મોક્ષમાર્ગની શુદ્ધિ કરી શિવનગરીમાં પ્રયાણ કરે.

તેમના અન્થોમાં જૈન સિદ્ધાન્તપ્રસિદ્ધ ચારે અનુયોગોનો સમાવેશ થઈ ગય છે. જૈન
ધર્મનો આચાર અને જૈન દર્શનનો વિચાર એ બંને ક્ષેત્રને તેમના અન્થો આવરી લે છે.
વિદ્વદ્ભોગ્ય અન્થો તેમણે લખ્યા છે, એટલું જ નહિ, પણ સામાન્ય જનતાને તેમની ભાષામાં
સમજ પડે એવા અન્થો પણ તેમણે લખ્યા છે; એટલે કે સંસ્કૃત અને પાકૃત બંને ભાષામાં
તેમણે અન્યથતા કરી છે. અનુયોગદ્વારવૃત્તિ અને વિશેષાવશ્યકભાષ્યવૃત્તિ જેવા અંગીર અન્થોનું
નિર્માણ તેમણે કયું છે અને સાથે જ ઉપદેશમાલા અને ભવભાવના જેવા ભોક્ષોગ્ય અન્થોનું
સ્વોપજીવીકા સાથે નિર્માણ કયું છે.

વિસ્તારની દૃષ્ટિએ જોઈએ તો તેમના ઉપલબ્ધ અન્થોનું પરિમાણ પોણા લાખ શ્લોકથી
અધિક છે. બધા અન્થો વિપવદ્દિએ પ્રાયઃ સ્વતંત્ર છે તેથી પુનરાવૃત્તિને પણ વિશેષ અવકાશ
નથી રહેતો. એટલે આચાર્યની લેખનપ્રવૃત્તિ સતત ચાલી હશે એમ જ માનવું રહ્યું.
૧૧૬૪ માં તેમનો હજો અન્થ લખાયો અને ૧૧૭૭ માં અંતિમ, એટલે અનુમાન થઈ શકે
કે તેમનું સાક્ષરજીવન પચીસ વર્ષ તો લખાયું હશે જ.

(૧) આવશ્યકદિપ્તિ—

ઉપર જણાવ્યા પ્રમાણે વિશેષાવશ્યકભાષ્યવિવરણના અંતે અને આ અન્થના
પ્રારંભમાં આ અન્થનું નામ સ્વયં મલધારીએ “આવશ્યકદિપ્તિ” સૂચિત કયું છે, છતાં
આનું પૂરું અને સાર્થક નામ તો આવશ્યકવૃત્તિપ્રદેશબ્યાખ્યાનક છે જેની સૂચના
તેમણે આ અન્થની અંતિમ પ્રશસ્તિમાં આપી છે.^૧ તે એટલા માટે કે આ અન્થ આચાર્ય
હરિભદ્રે રચેલા આવશ્યકસૂત્રની લઘુવૃત્તિના અંશોનું દિપ્તિ છે. દિપ્તિ છતાં એ સાવ
નાનો અન્થ નથી, પણ તેનું પરિમાણ ૪૬૦૦ શ્લોક જેટલું છે. આ અન્થ દેવચંદ્ર લાલભાઈ
જૈન પુસ્તકોદ્ધાર ફંડની પુસ્તકમાળાના ૫૩ માં પુષ્પરૂપે પ્રસિદ્ધ કરવામાં આવ્યો છે.

૧. “સંશેષાદાવશ્યકવિવરણ દિવનમહં જામિ” ૨. શ્રીમદ્ધર્મચરિત્રવિરચિતમામશ્યકવૃત્તિપ્રદેશબ્યાખ્યાનક સમાસમ્ ।
શ્રીદેવચરિત્રવિરચિતમામશ્યકવૃત્તિપ્રદેશબ્યાખ્યાનક સમાસમ્ ।

આ મન્યમાં આચાર્ય હરિભદ્રની વૃત્તિમાં જ્યાં જ્યાં સ્પષ્ટીકરણની અપેક્ષા હતી ત્યાં આચાર્યે પોતાની પ્રાજ્ઞ સૈધીમાં વસ્તુને સ્પષ્ટ કરવાનો પ્રયત્ન કર્યો છે. પ્રથમ અભ્યાસ આપીને પછી બાકીના આપવાની શૈલીએ આ દિગ્દર્શન રચ્યું છે.

(૨) બંધનશતકવૃત્તિ વિનયહિતા—

ઉક્ત વિશેષાવસ્થાકટીકાને અતે જોને ઉત્સેખ શતકવિવરણના નામે કર્યો છે તે જ આ બંધનશતકવૃત્તિ છે. શિવભક્તસૂત્રીએ શતક નામના કર્મમન્યની રચના કરી છે એમ વૃત્તિના પ્રારંભમાં સ્વયં આચાર્ય હેમચંદ્રે કહ્યું છે અને કર્તાએ સ્વયં એ મન્યને બંધનશતક એવું નામ પ્રથમ ગાથામાં આપ્યું છે કર્તાએ સ્વયં સ્વીકાર કર્યો છે કે એ મન્યની રચના દૃષ્ટિવાદના આધારે કરવામાં આવી છે, એટલે એ મન્યનું મહત્ત્વ સિદ્ધ થાય છે. પ્રારંભમાં જણાવ્યા પ્રમાણે આ મન્યમાં ચૌદ ગુણસ્થાન અને ચૌદ જીવસ્થાનમાં ઉપયોગો અને યોગો કેટલા છે, કયા ગુણસ્થાનમાં કયા બંધનહેતુઓને કારણે બંધ થાય છે, ગુણસ્થાનમાં બંધ ઉદય અને ઉદારણા કેટલી કર્મપ્રકૃતિઓની થાય છે, અનુક્રમ પ્રકૃતિના બંધ વખતે કઈ કઈ પ્રકૃતિઓનો ઉદય અને ઉદારણા હોય છે, બંધના પ્રકૃતિ સ્થિતિ અનુભાગ અને પ્રદેશ બંધ એ ચાર બેદો આટલી બાબતોને સંક્ષેપમાં વર્ણવવામાં આવી છે. આ ઉપરથી કહી શકાય કે આમાં કર્મજ્ઞાનના મહત્ત્વના વિષયોનું નિરૂપણ સંક્ષેપમાં કરવાની આચાર્યની પ્રતિજ્ઞા છે.

આવા મહત્ત્વના સર્વજ્ઞગ્રાહી મન્યની વિનયહિતા નામની વૃત્તિ આચાર્ય હેમચંદ્રે કરીને આ મન્યને સુપક બનાવી દીધી છે. આમાં મૂળમાં (ગા. ૬) તો ચૌદ ગુણ સ્થાનોનાં નામ માત્ર પછી પૂરાં આપ્યાં નથી, જ્યારે આચાર્યે એ ચૌદ ગુણસ્થાનોનું મતોરમ નિરૂપણ દીધામાં કહ્યું છે. એ જ પ્રકારે જ્યાં જ્યાં વિશેષ વિવરણ અપેક્ષિત હતું ત્યાં ત્યાં આચાર્યે વિના સંકોચે વિસ્તારથી વિવરણ કયું છે. એ આખા વિવરણ ઉપરથી જણાય છે કે કર્મજ્ઞાન જોવા અતિ મહત્ત્વ ગણાતા વિષયને પણ તેઓ અત્યંત સરળતાથી રજૂ કરી શકે છે. એથી સિદ્ધ થાય છે કે તેઓ એ વિષયના નિષ્ણાત હતા. મૂળની માત્ર ૧૦૬ જેટલી ગાથાઓના વિવરણમાં તેમણે ૩૭૪૦ શ્લોક પ્રમાણ વૃત્તિની રચના કરી છે.

આ મન્યના અતે જે પ્રચલિત છે તે મહત્ત્વની હોવાથી અહીં આપવી ઉચિત ધાડું છું :

શ્રીમદ્મહાજ્ઞાનકુલમ્બુનિષિધિપ્રસૂતઃ ક્ષોભીતલગ્નપ્રથિતકીર્તિકીર્ણશાલઃ ।

વિશ્વપ્રસાધિતવિકલ્પિતવસ્તુલ્લેખાભિતપ્રતુરનિર્વૃત્તમધ્યમન્દુઃ ॥ ૧ ॥

જ્ઞાનાદિકુસુમનિવિતઃ ફલિતઃ શ્રીમન્મુનીન્દ્રફલમન્દૈઃ ।

કલ્પદ્રુમ દમ વલ્લભઃ શ્રીહર્ષપુરીયનામાસ્તિ ॥ ૨ ॥

एतस्मिन् गुणरत्नरोहणगिरिर्गन्धीर्व्याघोनिधिस्तुत्तमप्रकृतिकथावरपतिः क्षोभ्यस्वतारापतिः ।

अम्यज्ञानविशुद्धयेयमतपःस्वाचारवर्धनिधिः शान्तः श्रीजयसिंहसूरिरमवजिःसंगच्छामणिः ॥ ३ ॥

રત્નાકરાદિવૈતસ્માષ્ઠિજ્વરત્નં વલ્લભ તત્ ॥

અ વાળીસોડપિ નો મન્યે ચદગુણમહને પ્રભુઃ ॥ ૪ ॥

શ્રીવીરવેદવિશુદ્ધિઃ અન્મન્ત્રાયતિશયપ્રપુરતોયૈઃ ।

દુમ દમ વઃ સલિષ્ઠઃ કસ્તવ્યકીર્તિને વિશુદ્ધઃ ॥ ૫ ॥

તથા શિ—આશ્વા મસ્ય ગરેશ્વરૈરપિ શિરસ્વારોણ્યતે શાદરં
 ચં દૃષ્ટ્વગ્રપિ કુવં નનન્તિ પરમાં પ્રાપ્નોઽતિતુષ્ટા અપિ ।
 ચદ્વકામ્પુષિમિથૈકુઞ્જલલ્લવ્વઃપીયૂષપાનોદતૈ-
 ધીર્ધર્મિરિવ દુર્ગધસ્તિન્નુમયને તૃપ્તિર્ન કેમે જનૈઃ ॥ ૬ ॥
 કૃત્વા ચેન તપઃ સુદુષ્કરતર મિથં પ્રબોધ્ય પ્રમો-
 સ્તીચૈર્લર્વવિદઃ પ્રમલિતમિદં તૈસ્તૈઃ સ્વકોવૈર્ગુણૈઃ ।
 શુભ્વીકુર્વદશેષમિથકુહર મધ્યૈર્મિથસ્ટૃહ
 ચસ્વાસ્થાસ્થનિવારિતં નિચરન્તિ શ્વેતાંશુગૌરં ગદાઃ ॥ ૭ ॥
 ચમુનાપ્રવાહમિમલશ્રીમન્મુનિકન્નસૂરિસપર્કાત્ ।
 અમરસરિતેષ્વ સકલં પવિત્રિત ચેન મુવનતલમ્ ॥ ૮ ॥
 વિસ્ફૂર્જન્કલિકાલદુસ્તરતમઃસંતામલુપ્તસ્થિતિઃ
 સૂર્યેણેવ વિવેકમૂર્ધ્વશિરસ્થાસાથ ચેનોદયમ્ ।
 સમ્યક્જ્ઞાનકરૈશ્ચિરન્તમસુમિધુળ્લઃ સમુદયોતિતો
 માર્ગઃ શ્લોઽમયદેવસૂરિરમલતોભ્યઃ પ્રસિદ્ધો મુખિ ॥ ૯ ॥
 તપ્તિહ્યલવપ્રાયૈરગીતાર્ષૈરપિ શિષ્ટજનતુષ્ટ્યૈ ।
 શ્રીદેમચન્નસૂરિમિરિયમસુરચિતા હાતકશ્ચિત્તિઃ ॥ ૧૦ ॥

આ પ્રશરિતનો બાવાર્થ એ છે કે પ્રશવાહન કુલના ૬૫ પુરુષ ગચ્છના આચાર્ય
 જ્યૈષ્ઠિન્દસરિ થયા. તેમના શિષ્ય મહાપ્રભાવક આચાર્ય અકાયદેવસૂરિ થયા. અને તેમના
 શિષ્ય શ્રીદેમચન્નસૂરિએ આ શ્રુતિની રચના કરી છે.

આ બન્ધશતક પ્રકરણુ અમદાવાદના વીરસમાજે શ્રી ચક્રેશ્વરસૂરિના બાળ્ય અને આચાર્ય
 મહાધારી દેમચન્નની શ્રુતિ સાથે પ્રસિદ્ધ કર્યું છે. તેમાં અતિ એક લઘુબાળ્ય પણ આપવામાં
 આવ્યું છે.

(૩) અનુયોગદ્વારવૃત્તિ—

અનુયોગદ્વારની પ્રથમ ટીકા ચૂષ્ટિ પ્રાકૃતમાં હતી અને તે પણ સંક્ષિપ્ત. આચાર્ય
 હરિભદ્ર જેવા સમર્થ વિદ્વાને સંસ્કૃત ટીકાનું નિર્માણ કર્યું હતું, પણ તે મોટે ભાગે
 ચૂષ્ટિના અનુવાદ જેવી અને સંક્ષિપ્ત હતી એટલે અતિ કઠિન મનાતા આ
 મન્થની સરલ અને વિસ્તૃત વ્યાખ્યાની આવશ્યકતા હતી આવશ્યકસૂત્રની હરિભદ્રકૃત
 વ્યાખ્યા ઉપર આચાર્ય મહાધારીએ પ્રથમ ટિપ્પણ લખ્યું હતું. એ અનુભવે તેમને અનુયોગ-
 દ્વારની હરિભદ્રકૃત વ્યાખ્યાનું ટિપ્પણ નહિ પણ સ્વતંત્ર વ્યાખ્યા લખવા પ્રેર્યા હશે.
 સ્વતંત્ર વ્યાખ્યા લખવામાં પારતન્ત્ર્ય ઓછું એટલે છૂટથી જે વિષય આવશ્યક જણાય તેની
 ચર્ચા સ્વતંત્રપણે કરવાને અવકાશ મળે છે. એવો અવકાશ ટીકાનું ટિપ્પણ લખવામાં
 મળતો નથી. આચાર્યની આ કૃતિ કથમાં બીજી છે, પણ તેમના લેખની પ્રોત્તા અને ગહન
 વિષયને પણ અતિ સરળ કરીને ચૂકવાનો પદ્ધતિ કાઠપણ વાચકને તેમની વિદ્વતા વિશે
 આદરશીલ બનાવે છે. અનેક ઉદરણોથી આ ટીકા વ્યાપ્ત છે તે તેમના વિશાલ અધ્યયનનું
 શોતન ક્ષેત્ર છે, પણ માત્ર વિજ્ઞાન અધ્યયનથી આ મન્થની ટીકાનું સામર્થ્ય આવે એમ

માનવું જૂઠાઈ છે. જૈન આગમમાં પ્રતિપાદિત તત્ત્વોના હાર્દને હૃદયગમ કર્યા વિના અને એ તત્ત્વોને રકુટ કરીને મદમતિ સ્થિતિના હૃદયમાં ઉતારવાની કળા અને શક્તિ વિના આ મન્યની ટીકા કરવા જતા કદિન વસ્તુને અતિકદિન કરવા જેવું બને. આ ટીકાના અર્થેતાને એ વસ્તુ જણાયા વિના નહિ રહે કે આચાર્ય આગમોના મર્મગ્રહતા, એટલું જ નહિ, પણ એ મર્મને સુબક્ષત કરવાની શક્તિ પણ ધરાવતા હતા. જો કે અનુયોગદારસૂત્ર એ આગમ સમજવાની ચાવી છે એ ખરું, પણ એ ચાવીના પ્રયોક્તા આચાર્ય મલધારી જેવા સમર્થ વિદ્વાને તેવી ટીકા ન લખી હોત તો એ ચાવી કાદ ખાઈ જત અને અવસરે આગમનું તાણું ઉઘાડવામાં એ ચાવી નિષ્ફળ નીવડત.

આ ટીકાનું પરિમાણ ૫૯૦૦ શ્લોક જેટલું છે. અને તે દેવચંદ્ર લાલભાઈ પુસ્તકાલયના ૩૭ મા મન્યરૂપે પ્રસિદ્ધ થઈ છે.

(૪) ઉપદેશમાલાસૂત્ર—

૫૦૫ પ્રાકૃત શાખામાં લખાયેલા આ પ્રવરણનું ખીણું નામ સંપાદકે પુષ્પમાલા આપ્યું છે, પણ સ્વયં મન્યકાર તેનું કુસુમમાલા એવું ગૌણ નામ સૂચવે છે.

આ મન્યમાં દાન, શીલ (બ્રહ્મચર્ય), તપ અને ભાવ ધર્મનું સદર્શિત વિવેચન કર્યું છે. આવશ્યક, શતક અને અનુયોગનું વિવેચન શાસ્ત્રીય અભ્યાસીઓ માટે ઉપયોગી છે, પણ આ ઉપદેશમાલા સામાન્ય કોટિના જિજ્ઞાસુને ધર્મનું રહસ્ય સમજાવે છે. આવશ્યક હોય કે અનુયોગ પણ તે પ્રધાનભાવે સંજમીને ઉપયોગી મન્ય છે, ત્યારે આ ઉપદેશમાલા તો ધર્મના જિજ્ઞાસુને ઉત્તરોત્તર આધ્યાત્મિક વિકાસના માર્ગે આગળ કેમ વધવું તે સીખવે છે. ખરી રીતે આ ઉપદેશમાલાને આચારશાસ્ત્રની બાળપોથી કહેવી જોઈએ.

(૫) ઉપદેશમાલાવિવરણ—

ઉપદેશમાલાની આ ટીકા લખાઈ છે તો સંસ્કૃતમાં પણ તેના મોટા ભાગ પ્રાકૃત ગદ્ય અને પદ્ય કથાઓએ રોક્યો છે. મૂળમાં આચાર્યે દર્શતીની સૂચના કરી છે, ત્યારે વિવરણમાં તેના સંપૂર્ણ કથાનકોને કથાકારના ઢંગથી કહ્યાં છે. એટલે આ વિવરણનું પરિમાણ બહુ મોટું થઈ ગયું છે અને તે ૧૩૮૬૮ શ્લોક જેટલું છે. જૈન કથાસાહિત્યના અભ્યાસી માટે આ મન્ય કથાકોષની ગરજ સારે તેગે છે.

આચાર્યે કથાનકો મોટે ભાગે મન્યાન્તરમાંથી ઉતારી લીધાં છે અને કેટલાંકને પોતાની ભાષામાં મૂક્યાં છે. એટલે મોટા ભાગની કથાઓને તો તેના પ્રાચીન રૂપમાં સાચવી રાખવાનું પ્રયોજન પણ આ મન્યથી સિદ્ધ થાય છે.

આચાર્ય સિદ્ધિની રૂપકકથા-ઉપમિતિભવપ્રખ્યાથી મલધારી હેમચંદ્ર ગદ્ય જ પ્રભાવિત હતા એટલે તેમણે તેમથી આધ્યાત્મિક અર્થચર્ચા કથાનકો પણ આમાં લીધાં છે અને તે બાળતનું ઝણ તેમણે પ્રારંભમાં જ સ્વીકારી લીધું છે.

ઉપદેશમાલા તેના વિવરણ સાથે રતલામની શ્રી ઋષભદેવજી કથરીમલજીની પેઢી તરફથી પ્રકાશિત થઈ છે.

(૬) જીવસમાસવિવરણ—

અથવા જીવસમાસ વૃત્તિ એ નામનો ટીકામન્ય આચાર્યે વિ. ૧૧૬૪ પહેલાં લખ્યો હતો

કારણ કે તેની તેમના હસ્તાક્ષરવાળી એક પ્રતિ વિ. ૧૧૬૪માં લખાયેલી ખંભાતના શાંતિનાથ જાંઘરમાં વિશ્વમાન છે.^૧ જીવસમાસના કર્તાક્રોધ છે એ જાણવામાં આવ્યું નથી, કેઈ પ્રાચીન આચાર્ય હોવા જોઈએ. આ પહેલા શીલાકાચાર્યે પણ જીવસમાસની ટીકા લખી હતી.^૨ એ ઉપરથી તેમના સમયમાં પણ એ ગ્રન્થનું મહત્ત્વ સિદ્ધ થાય છે. આગમોદય સમિતિએ મૂળ સાથે આ વિવરણ છાપ્યું છે અને તેનો ગુજરાતી ભાવાર્થ માસ્તર ચંદુલાલ નાનચંદે પ્રકાશિત કર્યો છે.

જીવસમાસ એટલે જીવોનો ૧૪ ગુણસ્થાનોમાં સંગ્રહ. અનુયોગનાં સત્પદપ્રરૂપણા આદિ આઠ દ્વારો વડે જીવસમાસનો વિચાર આ ગ્રન્થમાં મુખ્યત્વે કરવામાં આવ્યો છે. પ્રસંગે અજીવ વિશે પણ કહેવામાં આવ્યું છે, છતાં ગ્રન્થ-રચનાનું મુખ્ય પ્રયોગન જીવોનાં ગુણ સ્થાનકૃત જોડોનો વિચાર કરવાનું હોવાથી આને જીવસમાસ એવું સાર્થક નામ પ્રાપ્ત થયું છે. આચાર્ય મલધારીએ પૂર્વાચાર્યકૃત ટીકાઓ હોવા છતાં તેમની પ્રકૃતિ પ્રમાણે નવી ટીકા લખી છે તેમાં તેમનો મુખ્ય ઉદ્દેશ સંપૂર્ણ વિષયને હસ્તામલકવત્ ૨૫૪ કરી દેવાનો છે. અને તેમાં તેઓ સંપૂર્ણ સફળ થયા છે તે વાચકને લાગ્યા વિના રહેતું નથી. આ વૃત્તિના બદલાને આચાર્યે જીવતત્ત્વનું સર્વગ્રાહી વિવેચન કરી દીધું છે.

આ ગ્રન્થની મૂળ ગાથાઓ ૨૮૬ છે જ્યારે તેની વૃત્તિનું પરિમાણ ૬૬૨૭ શ્લોક જેટલું છે, એ બતાવે છે કે ટીકાકારે વિવેચનમાં કેટલો વિસ્તાર કર્યો છે.

(૭) ભવભાવનાસૂત્ર—

૫૩૧ પ્રાકૃત ગાથાઓમાં આ ગ્રન્થની રચના કરી છે. તેનું મોજુ નામ સુકતાફલમાલા અથવા રત્નમાલિકા કે રત્નાવલિ એવું પણ સ્મિત ક્યું છે. આ ગ્રન્થમાં બાર ભાવનામાંથી ભવભાવના અર્થાત્ સંસારભાવનાનું મુખ્યત્વે વર્ણન હોવાથી તેનું નામ “ભવભાવના” રાખ્યું છે. પ્રસંગસંગતિ ખાતર આચાર્યે બારે ભાવનાઓનું વર્ણન કર્યું છે, છતાં પણ ગ્રન્થનો મોટો ભાગ એટલે કે ૫૩૧ ગાથાઓમાંથી ૩૨૨ ગાથાઓ જેટલો ભાગ એ એક જ ભાવનાના વિવેચનમાં રોક્યો છે, તેથી આનું નામ “ભવભાવના” ઉચિત જ છે. આમાં જીવના ચારે ગતિના ભવો અને તેનાં કુઃખોનું વર્ણન તો છે જ, ઉપરાંત એક ભવમાં પણ બાહ્યાદિ જે વિવિધ અવસ્થાઓ છે તેનું પણ વિશેષરૂપે વર્ણન કરવામાં આવ્યું છે.

(૮) ભવભાવના-વિવરણ—

પૂર્વાકૃત ગ્રન્થનું વિવરણ વૃત્તિના નામે સ્વયં આચાર્યે લખ્યું છે. આનું પરિમાણ ૧૨૬૫૦ શ્લોક જેટલું છે. આ વિવરણનો મોટો ભાગ નેમિનાથ અને જીવનભાનુના ચરિત્રે રોડ્યો છે. વિવરણ સરકૃતમાં લખાયું છે છતાં ઉપદેશમાલાવિવરણની જેમ કથાઓનો મોટો ભાગ પ્રાકૃતમાં જ છે. સામાન્ય રીતે તેમણે આ ગ્રન્થમાં ઉપદેશમાલાના વિવરણમાં ઉક્ત કથાઓને સ્થાન આપ્યું નથી, એટલે એ બંને ગ્રન્થો કથાસાહિત્યની દૃષ્ટિએ એક બીજાની પૂર્તિ જેવા છે, અને વિષયની દૃષ્ટિએ પણ તેમને એક બીજાના પૂરક જ માનવા જોઈએ. એ બંને ગ્રન્થ મળીને જૈનધર્મનો આચારવિષયક સમસ્ત ઉપદેશ સદૃષ્ટાંત-સકથાનક રજૂ કરે છે એમ માનવું જોઈએ. ઉપદેશમાલાના વિવરણની જેમ આમાં પણ આધ્યાત્મિક રૂપકોની યોજના

૧. શ્રી હેસલ કૃત ‘જૈન સાહિત્યનો સંક્ષિપ્ત ઇતિહાસ’, પૃ. ૨૪૭

૨. જુઓ ‘જિનરત્નકોષ’

કરવામાં આવી છે અને તેનો આધાર સિદ્ધિર્પિની ઉપમિતિભવપ્રપંચકથા છે એમ આચાર્યે સ્પષ્ટ કર્યું છે.

આ વૃત્તિનું નિર્માણ આચાર્યે વિક્રમ સં. ૧૧૭૭ ના આવશ્યની પાંચમે સવિવારે પૂર્ણ કર્યો છે તેમ જ પ્રમાણ છે:—

“સત્ત્વચિત્તકાવચસર્વશતૈર્વિક્રમાદતિક્રાન્તૈઃ ।

નિવૃત્તા વૃત્તિરિયં શ્રાવણરશ્મિવચ્ચમીદિવસે ॥”

વિશેષાવશ્યકભાષ્યની વૃત્તિને અંતે તેના રચનાકાલ જણાવ્યો છે તે વિ. ૧૧૭૫ છે અને આ અન્યનો રચનાકાળ વિ. ૧૧૭૭ નિર્દિષ્ટ છે, તેથી તેમણે અન્યરચનાનો જે ક્રમ જણાવ્યો છે અને તેમાં વિશેષાવશ્યકવૃત્તિને સૌથી અંતે જે મૂકી છે તેને બદલે આ અન્યને ક્રમમાં સૌથી અંતમાં સ્થાન મળતું જોઈએ. પણ તેમણે વિશેષાવશ્યકવૃત્તિને અંતિમ કૃતિ તરીકે ગણાવી છે તેનું ‘પરુ’ કારણ જણાવવાનું કોઈ સાધન નથી.

વિવરણ આપે ભવભાવના અન્ય શ્રીકૃષ્ણભદ્રેષુ કેશરીમલજીની પેઢીએ રતલામથી પ્રસિદ્ધ કર્યો છે.

(૬) નન્દિદિપ્તયુ—

આ અન્યની કોઈ પ્રતિ ક્યાંય નોંધાઈ જણાતી નથી, તેથી તેની પ્રતિનો ઉદ્ભવ જિનરત્નકોષમાં પણ મળતો નથી. શ્રી. દેસાઈએ પણ આ અન્યની પ્રતિ વિશેષ કર્યું જ નથી લખ્યું. મહા ભાગે આ દિપ્તયુ પણ આવશ્યની જેમ આચાર્ય હરિકાન્દની નન્દિદીકા ઉપર હોતું જોઈએ. નન્દિસૂત્રમાં પાંચ ગાનોની વિવેચના છે, એટલે આ દિપ્તયુનો વિષય પણ એ જ સમજવો જોઈએ.

(૧૦) વિશેષાવશ્યકવિવરણ—

એ બીજું કોઈ નહિ પણ પ્રસિદ્ધ અનુવાદ જેના એક પ્રકરણને આધારે લખાયો છે તે છે. આવશ્યકસૂત્રના સામાયિક અધ્યયન પૂરતું ભાષ્ય આચાર્ય જિનભદ્રે રચ્યું એ ભાષ્યની સ્વોપદ્ય આદિ અનેક ટીકાઓ હતી, પણ આચાર્ય મલધારીની ટીકા રચાયા પછી એ બધી ટીકાઓ અધારામાં રહી ગઈ. એ જ કારણે આની અનેક કાંડારોમાં પ્રતિ ઉપલબ્ધ છે. આ ટીકા વિશદ અને સરલ છે, તથા દાર્શનિક વિષયોને અતિ સ્પષ્ટ કરે છે એટલે બીજી ટીકાઓ કરતાં આ ટીકાનું મહત્ત્વ વધી ગયું છે. બીજી ટીકાઓ અતિ સંક્ષિપ્ત છે જ્યારે આ ટીકા સૌથી મોટી છે, તેથી આનું યદ્યદ્વૃત્તિ એવું સાર્થક નામ પ્રસિદ્ધ થયું છે, પણ અન્યકારે તો તેને વૃત્તિ જ કહી છે.

વિક્રમ સંવત ૧૧૭૫ની કાર્તિક સુદ પાંચમને રોજ આચાર્યે આ વૃત્તિને પૂર્ણ કરી છે. એનું પરિમાણ ૨૮૦૦૦ શ્લોક જેટલું છે.

યશોવિજય અન્યમૂલામાં એ પ્રકાશિત થઈ છે અને તેનું ગુજરાતી ભાષાન્તર આચાર્યમોદય સમિતિએ બે ભાગમાં પ્રસિદ્ધ કર્યું છે.

આ વૃત્તિના લેખનકાર્યમાં જેમણે આચાર્ય મલધારીને સહાયતા કરી હતી તેમનાં નામોની નોંધ તેમણે અન્યમાં આપી છે તે આ પ્રમાણે છે—

૧. અગમ્યક્રમારમણિ, ૨ ધનદેવગણિ, ૩ જિનભદ્રગણિ, ૪ લક્ષ્મણગણિ અને ૫ વિષ્ણુધર્મક્ર
એટલા સુનિઓ, અને ૧ શ્રીમહાનન્દા અને ૨ શ્રીમહાતરાર વીરમતી ગણિની એ સાપ્તમી

આ ગ્રન્થને અન્તે તેમણે તે જ પ્રકારે આપી છે જે બન્ધશતકરૂપિને અન્તે આપી
છે. માત્ર ઉપાન્ય શ્લોકમાં ક્રાંતકરૂપિને સ્થાને 'પ્રકૃતકરૂપિ' એમ લખ્યું છે અને અંતિમ
શ્લોક નવો ઉમેર્યો છે. જેમાં લેખનકાળ ૧૧૭૫ સં. આપવામાં આવ્યો છે.

૯. ગણુધરોનો પરિચય

આગમોમાં ગણુધરો વિશેની બહુ જ થોડી હકીકતો મળે છે. સમવાયાગસૂત્રમાં ગણુ-
ધરોનાં નામો અને આયુ વિશેની છૂટી છવાઈ હકીકતો ઉપલબ્ધ થાય છે.^૧ કંપસૂત્રમાં ભગવાન
મહાવીરનું જીવનચરિત્ર વર્ણિત છે, પણ તેમાં ગણુધરવાદની ગંધ સરખી નથી; કંપસૂત્રની
ટીકાઓમાં જો કે ગણુધરવાદનો પ્રસંગ વર્ણવવામાં આવ્યો છે કંપસૂત્રમાં સ્થવિરાવલી^૨
પ્રસંગે કહ્યું છે કે ભગવાન મહાવીરને નવગણુ અને અગિયાર ગણુધરો હતા. તેના રપછીકરણમાં
કંપસૂત્રમાં અગિયાર ગણુધરોનાં નામો, ગોત્રો અને પ્રત્યેકના ક્ષિપ્તોની સંખ્યા તેમજ વર્ણ
આવી છે. વળી એ ગણુધરોની ચોખ્ખતા વિશે જણાવવામાં આવ્યું છે કે બધા ગણુધરો
દાદશાંગી અને ચતુર્દશ પૂર્વના ધારક હતા. વળી એમ પણ જણાવ્યું છે કે બધા ગણુધરો
રાજગૃહમાં મુક્ત થયા છે. તે બધામાંથી સ્થવિર ઇન્દ્રભૂતિ અને સુધર્મા સિવાયના નવ
ગણુધરો ભગવાન મહાવીરની હયાતીમાં નિર્વાણ પામ્યા હતા. અત્યારે જે અમણસંધ છે
તે આયં સુધર્માની પરંપરામાં છે. શેષ ગણુધરોનો પરિવાર વ્યુત્થિત છે.^૩ સ્થવિર સુધર્માના
ક્ષિપ્ત આયં જન્મ થયા અને તેમના ક્ષિપ્ત આયં પ્રભવ—એમ આગળ સ્થવિરાવલીનું
વર્ણન કરવામાં આવ્યું છે^૪ બધા ગણુધરો વિશે આટલી સામાન્ય હકીકતો ઉક્ત આગમમાં
વર્ણવાયેલી મળે છે.

કંપસૂત્રમાં પ્રધાન ગણુધર ઇન્દ્રભૂતિ ગૌતમ વિશે જણાવ્યું છે કે જે રાત્રે ભગવાન
મહાવીરનું નિર્વાણ થયું તે જ રાત્રે ભગવાનના અંતેવાસી જ્યેષ્ઠ ગૌતમ ઇન્દ્રભૂતિ અણુમારનું
ચાંત વિશેનું (ભગવાન મહાવીર વિશેનું) પ્રીતિબંધન તૂટી ગયું અને તેઓ કેવલ જ્ઞાનને
પામ્યા.^૫ અને એક ઠેકાણે એમ પણ કહ્યું છે કે ભગવાન મહાવીરના ઇન્દ્રભૂતિ પ્રમુખ
૧૪૦૦૦ શ્રમણો હતા.^૬ આ ઉપરથી જણાય છે કે બધા ગણુધરોમાં ઇન્દ્રભૂતિ મુખ્ય હતા
અને તેમનો ભગવાન પ્રત્યે અપાર પ્રેમ હતો. ભગવાનની હયાતીમાં તેમને કેવળજ્ઞાન થયું
ન હતું. આ વસ્તુનું સમર્થન ભગવતીસૂત્રના^૭ એક પ્રસંગથી પણ થાય છે.

ભગવાન મહાવીર અને ઇન્દ્રભૂતિ ગૌતમનો સંબંધ બહુ જ મીઠો હતો અને લાંબો
પણ હતો તથા ગૌતમનો સ્નેહ ભગવાન વિશે અપાર હતો એ બાબતનો ઉલ્લેખ “ભગવતી”ના
એક સંવાદમાં આવે છે. ગૌતમને ભગવાન કહે છે કે હે ગૌતમ! તું મારી સાથે ધણી
કાળથી સ્નેહથી બંધાયેલ છે. હે ગૌતમ! તે ધણી લાંબા કાળથી મારી પ્રશંસા કરી છે.
હે ગૌતમ! તારા મારી સાથે ધણી લાંબા કાળથી પરિચય છે. હે ગૌતમ! તે ધણી લાંબા

૧. સમવાયાગ—૧૧, ૭૪, ૭૮, ૯૨ ઇત્યાદિ ૨. કંપસૂત્ર (કંપલતા) ૫૦ ૨૧૫ ૩. કંપસૂત્ર
(કંપલતા) ૫૦ ૨૧૫ ૪. કંપસૂત્ર ૫૦ ૨૧૭ ૫. કંપસૂત્ર (કંપલતા) ૨૧૨ ૧૨૩
૬. કંપસૂત્ર સૂત્ર ૧૩૪ ૭. ભગવતી ૧૪, ૭

કાળથી મારી સેવા કરી છે. હે ગૌતમ ! તું ધણા લાંબા કાળથી મને અનુસરે છે. ગૌતમ ! તું ધણા લાંબા કાળથી મારી સાથે અનુકૂળપણે વર્ત્યો છે. હે ગૌતમ ! અનન્ત (તુરતના) દેવભવમાં અને તુરતના મનુષ્યભવમાં (એ પ્રમાણે તારી સાથે સંબંધ છે). વધારે શું ? પણ મરણ પછી શરીરનો નાશ થયા બાદ અહીંથી ચલવી આપણે બન્ને સરખા, એકાર્થ (એકપ્રયોજનવાળા અથવા એક સિદ્ધિસેત્રમાં રહેવાવાળા) વિશેષતા અને ભેદરહિત થઈશું.^૧

આ પ્રસંગ વિશે ટીકાકાર અભયદેવનો ખુલાસો છે કે પોતાના શિષ્યો કેવલજ્ઞ પામ્યા છતાં ગૌતમને કેવલજ્ઞ થયું નહિ તેથી તેઓ ખિન હતા એટલે ભગવાને તેમને આ પ્રમાણે આશ્વાસન આપ્યું હતું.

મજ્જિમાના જો પ્રશ્નો મળે છે તે ઉપરથી એટલું તો જણાય છે કે તેમનો સ્વભાવ ક્રંકા કરવાનો હતો. ગૌતમ ઇન્દ્રજીત તો ભગવાનને ઝીણા ઝીણા પ્રશ્નો પૂછીને ત્રણે ભોક્તી હકીકતો જાણવાને ઇન્તેઝર છે, તેથી તેમના મોટા ભાગના પ્રશ્નોની પાછળ જિજ્ઞાસાનું તત્ત્વ છે. પણ કેટલાક એવા પણ પ્રશ્નો છે જેમાં તેમની જિજ્ઞાસા ઉપરાંત પૂરી ખાતરી થયા વિના કશું જ ન માનવાની તેમના સ્વભાવની ખાસિયત પણ જણાઈ આવે છે. આના ઉદાહરણ તરીકે આનન્દ આવકના અવધિજ્ઞાનનો પ્રસંગ ટાંકી શકાય એવો છે.^૨ આનન્દ આવકને અમુક મર્યાદામાં અવધિજ્ઞાન થયું હતું તે જાણ્યા પછી પણ તેમણે કશું કે મુશ્કેલીને અવધિજ્ઞાન થાય તો છે, પણ એટલું બધું નહિ; માટે તું આલોચના કર અને પ્રાયશ્ચિત્ત સ્વીકાર. પણ આનન્દે તો બલકુલ તેમને જ કહ્યું કે આલોચના મારે નહિ પણ આપને જ કરવાની છે. ઇન્દ્રજીત આ સાંભળીને ક્રંકા, કંકા અને વિચિકિત્સામાં પડી ગયા અને ભગવાનને જઈને બધી હકીકત જણાવી. ભગવાને તેમને કહ્યું કે આનન્દે કહ્યું તે જ સાચું છે, તો તારે તેમની માફી માગવી જોઈએ. ગૌતમ સરલ સ્વભાવના તો હતા જ એટલે તેમણે જઈને આનન્દની માફી માગી.^૩ આમાં ગૌતમની નમ્રતા પણ સ્ફુટ થાય છે.

તે જ પ્રકારે કેાઇપણ પરતીયિકની વાત સાંભળીને તે ઝટ ભગવાન પાસે આવે છે અને ખુલાસો મેળવે છે ત્યારે જ તેમને સતોષ થાય છે.^૪ કેાઈ નવી વાત પ્રત્યક્ષ થઈ હોય તો તેનો પણ ખુલાસો તેઓ શીઘ્ર મેવવી લે છે. આના ઉદાહરણ તરીકે દેવાનંદના સ્તનમાંથી દૂધની ધારા વળ્યા પછી ગૌતમનો એ વિશેનો પ્રશ્ન ટાંકી શકાય તેમ છે.^૫

આગમોમાં જેમ ગૌતમના બ. મહાવીર સાથેના સંવાદોની નોંધ છે તેમ તેમના અન્ય સ્થવિરો સાથેના સંવાદોની પણ નોંધ મળી આવે છે. આના ઉદાહરણ તરીકે કેશી-ગૌતમ સંવાદને ટાંકી શકાય તેમાં ગૌતમ કેશી શ્રમણને બ. મહાવીર અને પાશ્વના શાસનભેદનું રહસ્ય સમજાવે છે અને છેવટે તેમને બ. મહાવીરના શાસનમાં દીક્ષિત કરે છે.^૬

‘સમ્યં ગોચસ મા પમાણ’ એ પ્રસિદ્ધ પદ્ધતિવાળું અધ્યયન આપતંત પ્રસિદ્ધ છે. તે ગૌતમને બહાને સર્વજનસાધારણને ભગવાને આપેલ અપ્રમાદના ઉપદેશનો સુંદર નમૂનો છે.^૭

૧. ભગવતી અનુવાદ ૧૮. ૭, ૫૦ કપ્પ, ભા. ૩

૨. ઉપાસકદશાંક ભ. ૧.

૩. ઉપાસકદશાંક અ. ૧ ૪. ભગવતી ૨. ૫; ઇત્થાદિ ૫. ભગવતી ૮ ૩૩ મુલશાળી અનુવાદ ભાગ ૩ ૫૦ ૧૧૪ ૧ ઉત્તરાધ્યયન અ. ૨૩ ૧. ઉત્તરાધ્યયન અ. ૧૭

ગૌતમની સમયસૂચકતા સુચવતા કેટલાક પ્રશ્નો આગમમાં ઉલ્લિખિત છે. અન્ય-
તીર્થિક રહેલો આગમન ભગવાન પાસેથી સાંભળીને ઇન્દ્રભૂતિ તેની સામે જાય છે અને
ભગવાન પાસે તેના આગમનનું કારણ અને તેના મનની શંકાઓ કહી આપે છે. આથી
રહેલો પરિવ્રાજક ભગવાન પ્રત્યે મહાગુ બની જાય છે.^૧

ભગવાન મહાવીરના સંદેશવાહકનું કાર્ય જનવતા પણ આપણે ઇન્દ્રભૂતિને આગમમાં
જોઈએ છીએ. મહાશતકને આરણ્યિક સંલેખના વખતે પ્રાચલિત કરવાની ભગવાનની
બલામયુ લઈને તેઓ જાય છે અને તેને જણાવે છે કે તો તારી પત્ની રેવતીને સત્ય છતાં
હું વચન જે કહ્યું છે તેનું પ્રાચલિત લેવું જરૂરી છે.

ઇન્દ્રભૂતિનું ગુણવર્ણન ભગવતી અને અન્યત્ર પણ એક સરખું જ છે અને તે આ
પ્રમાણે છે—

“તે કાલે તે સમયે ત્રયમ્યુ ભગવંત મહાવીરની પાસે (બહુ દૂર નહિ, બહુ નિકટ
નહિ,) ઊર્ધ્વગતુ-ઉભાક રહેલા, અધઃશિર-નીચે નમેલ મુખવાળા અને ધ્યાનરૂપ કાંઈમાં
પ્રવિષ્ટ તેમના જયેષ્ઠ શિષ્ય ઇન્દ્રભૂતિ નામના અણુભાર-સાધુ સંયમ વડે અને તપ વડે
આત્માને ભાવતા વિદ્યારે છે-રહે છે. જેઓ ગૌતમ ગૌત્રવાળા, સાત હાથ ઊંચા, સમચોરસ
સંસ્થાનવાળા, વજ્રમુખના નારાય સંધયમ્યુ ધરાવનાર, સોનાના કટકાની રેખા સમાન અને
પદ્મકેસરે સમાન ધવલ વર્ણવાળા, ઉત્તરપરવી, દીપ્તતપરવી, તપ્તતપરવી, મહાતપરવી,
ઉદાર, ધીર, ધીર ગુણવાળા, ધીર તપવાળા, ધીર બ્રહ્મચર્યમાં રહેવાના સ્વભાવવાળા, શરીરના
સંસ્કારોને ત્યજનાર, શરીરમાં રહેતો હોવાથી સંક્ષિપ્ત અને દૂરગામી હોવાથી વિપુલ એવી
તેજોભેશ્યાવાળા, ચૌદપૂર્વના યાતા, ચાર યાનવાળા અને સર્વાશ્વરસંનિપાતી છે.”^૨

વિષ્ણુમાન આગમે જોતાં જણાય છે કે તેમાંના કેટલાકનું નિર્માણ ઇન્દ્રભૂતિ ગૌતમના
પ્રશ્નોને જ આભારી છે. આવા આગમોમાં ઉવવાઈ સૂત્ર, રાવપસેણુધ્ય, જંબુદીપપ્રગ્લપિ,
સૂર્યપ્રગ્લપિને મુકી શકાય અને ભગવતીસૂત્રનો મોટો ભાગ ગૌતમ ઇન્દ્રભૂતિના પ્રશ્નોને
આભારી છે એમ કહી શકાય. આઠોના આગમોમાં પણ ગૌતમના પ્રશ્નોને આભારી હોય
એવું છૂટું છવાયું મળે છે.

આગમોમાં ઇન્દ્રભૂતિ ગૌતમ પછી બીજા નંબરે કોઈ પણ અણુધર સંયમધી વિશેષ
હકીકતો મળતી હોય તો તે આર્ય સુધર્મ વિશે છે; જો કે તેમના જીવનની ધટનાઓનો
કશો જ ઉલ્લેખ આગમોમાં નથી એ સ્વીકારવું જોઈએ. માત્ર જે મળે છે તે એટલું જ
કે જંબુના પ્રશ્નના ઉત્તરમાં તેમણે અમુક આગમનો અર્થ કહ્યો છે.

પ્રમખકુલ આગમ માત્ર ભગવતીસૂત્ર જ છે, તેમાં પણ ગૌતમ ઇન્દ્રભૂતિએ પૂછેલ
પ્રશ્નોનું જ બાહુલ્ય છે. અને એ મોટું આશ્ચર્ય છે કે સુધર્મની પરંપરાનો સંધ વિષ્ણુમાન
હોવા છતાં અને પ્રસ્તુત આગમોની વાચના પરંપરાએ સુધર્મથી પ્રાપ્ત થઈ છે એવી
આન્યતા હોવા છતાં, તેમજ કેટલાક આગમોની તો સ્વયં સુધર્મોએ જ જંબુને પ્રથમ વાચના

આપી છે એ બાબત તે તે આગમોથી જ સિદ્ધ હોવા^૧ છતાં, અમરત આગમોમાં સુધર્મોએ જન્મવાને પૂછેલ એક પશુ પ્રશ્નની નોંધ નથી. ઇન્દ્રજીતિ ગૌતમ સિવાયના માત્ર અગ્નિજીતિ,^૨ વાસુજીતિ અને મંદિરપુતના^૩ કેટલાક પ્રશ્નોની નોંધ જગવતીસૂત્રમાં છે.

પશુ તે સિવાયના ગણધરોના કોઈ પશુ પ્રશ્ન જગવતીમાં કે અન્યત્ર મળતો નથી.

‘કુલં ચે ભાવસ તેજં મયવવા એવમવજાવં’ એવા વાક્યથી જે આગમો શરૂ થાય છે તેની આખ્યામાં દીકાકારોના ૨૫૫૮ અભિપ્રાય છે કે તેમાં જન્મવાન પાસેથી શ્રવણ કરનાર આર્ય સુધર્મો અભિપ્રેત છે અને તેઓ પોતાના શિષ્ય જાળીને એ મુતનો અર્થ તે તે આગમમાં બતાવે છે. ઉક્ત વાક્યથી શરૂ થતા આગમોમાં આચારાંગ, સ્થાનાંગ, સમવાયાંગ જેવા આગમો મૂળી શકાય. કેટલાક આગમો એવા છે કે જેના અર્થની પ્રશ્નરૂપા જાળીના પ્રશ્નોના આધારે સુધર્મોએ કરી છે, પશુ તે વિશેનું જ્ઞાન જન્મવાન મહાવીર પાસેથી મેળવીને જ. એ આગમોમાં જ્ઞાતાધર્મકથા, અનુત્તરોપપાતિક, વિપાક, નિરયાવલિકા જેવા આગમો મૂળી શકાય છે.

આર્યસુધર્મોનું મુળ્યવર્ણન પશુ ઇન્દ્રજીતિ ગૌતમ જેવું જ છે. ભેદ માત્ર એટલો જ છે કે તેમને જ્યેષ્ઠ નથી કલા.

ગણધરો વિશે આટલી હદીકતો મૂળ આગમોમાં મળે છે. તેમાં ખ્યાન આપવા જેવી એક વાત એ છે કે ગણધરવાદમાં પ્રત્યેક ગણધરના મનની જે શંકાઓ કલ્પવામાં આવી છે તે શંકાઓ તેમણે જન્મવાન સામે પ્રથમ વ્યક્ત કરી હોય અથવા જન્મવાને તેમની તે શંકાઓ કહી આપી હોય એમાંનું કશું જ ઉદ્ધિષ્ટિપિત મળતું નથી કલ્પસૂત્રમાં એ વસ્તુની અપેક્ષા રાખી શકાય, પશુ તેમાંય એ બાબતનો નિર્દેશ નથી. સર્વપ્રથમ ગણધરવાદનું મૂળ આવશ્યકનિયુક્તિની એક ગાથામાં જ મળે છે. એ ગાથામાં અગિયાર ગણધરોના સંશયોને ક્રમશઃ આ પ્રમાણે ગણવામાં આવ્યા છે.

“૧જીવે ૨કચ્છે ૩તજીવે ૪મૂય પતારિક્ષય ૫જમોવલોય ૬.”

૭હેવા ૮જેરદય યા ૯પુણે ૧૦પરલોચ ૧૧જેભાણે ॥

આવ૦ નિ૦ ગા૦ ૫૬૬

૧. જીવ છે કે નહિ ?
૨. કચ્છ છે કે નહિ ?
૩. શરીર એ જ જીવ છે કે અન્ય ?
૪. મૂતો છે કે નહિ ?
૫. આ જન્મમાં જીવ જેવો હોય, પરજન્મમાં પશુ તેવો જ હોય કે નહિ ?
૬. બંધ-મોક્ષ છે કે નહિ ?
૭. કેવ છે કે નહિ ?
૮. નારક છે કે નહિ ?

૧. જ્ઞાતાધર્મકથાંગ, અનુત્તરોપપાતિક, વિપાક અને નિરયાવલિકા સૂત્રોના પ્રારંભના વહતબ્ધથી એ ૨૫૫૮ છે કે તે તે સૂત્રોની પ્રથમ વાચના આર્ય સુધર્મોએ જ જાળીને આપી હતી,

૨. જગવતી ૩, ૧.

૩. જગવતી ૩, ૩.

૯. મુવમ-પાપ છે કે નહિ !

૧૦. પરલોક છે કે નહિ !

૧૧. નિર્વાણ છે કે નહિ !

આ ઉપરાંત નિર્ધુક્તિમાં ગણધરો વિશેની જે અવસ્થિત હકીકત મળે છે તેને કોષ્ટકના ૩૫માં ગોઠવીને આગળ મૂકવામાં આવી છે.* (પાછળ પૃ. ૬૪ ઉપર)

ભગવાનના ગણધરો અગિયાર હતા છતાં ગણુ તો નવ જ હતા એમ કલ્પસૂત્રમાં^૧ જણાવ્યું છે અને તેનું સ્પષ્ટીકરણ પણ ત્યાં જ કરવામાં આવ્યું છે વાચનાભેદથી ગણુભેદ પડે છે. અર્થતો અભેદ છતાં શબ્દભેદને કારણે વાચનાભેદ ગણાય છે. ભગવાનના ઉપદેશને પ્રાપ્ત કરીને ગણુધરોએ જે આગમો રચ્યા તેમાં શબ્દભેદને કારણે નવ વાચનાઓ હતી. એક જ પ્રકારની વાચના લેનાર સાધુસમુદાયને ગણુ કહેવાય છે. એવા ગણુ નવ જ હતા તેથી અગિયાર ગણુધરો છતાં ગણુ તો નવ જ થયા. અંતિમ ચાર ગણુધરોમાંથી આય^૨ અકંપિત અને આય^૩ અચલભ્રાત^૩ના જન્મેના મળી ૬૦૦ શિષ્યોની એક જ વાચના હતી, તેથી તેમના બે ગણુને બદલે એક જ ગણુ ગણાય છે. ભે જ પ્રમાણે આય^૪ મેતાર્ય અને પ્રભાસના જન્મેના મળીને ૬૦૦ શિષ્યોની પણ એક જ વાચના હતી, તેથી તેમના પણ બે ગણુને બદલે એક જ ગણુ ગણાય છે. આથી અગિયાર ગણુધરોના અગિયાર ગણુને બદલે નવ જ ગણુ ગણાવવામાં આવ્યા છે.*

આવશ્યકનિર્ધુક્તિમાં ભગવાન સાથેના ઇન્દ્રભૂતિ આદિના પ્રથમ પરિચયનું વર્ણન છે. તેમાં જણાવ્યું છે કે જિનવરેન્દ્રનો^૫ દેવકૃત મહિમા સાંભળીને અજિમાની ઇન્દ્રભૂતિ માત્સર્ય-સંપ્રયુક્ત થઈને ભગવાન પાસે આવ્યો. જ્વલિતરાગરણથી રક્તિ એવા જિન ભગવાને સર્વગ-સર્વદર્શી હોવાથી તેને નામ અને ગોત્રથી ખોલાવ્યો અને કહ્યું કે વેદપદોનો તું યથાર્થ અર્થ નથી જાણતો તેથી તને જીવ છે કે નહિ એવો સંશય થાય છે. તેનો અર્થ તો આ પ્રમાણે છે. જ્યારે તેનો સંશય દૂર થયો ત્યારે તેણે પોતાના ૫૦૦ શિષ્યો સાથે દીક્ષા લીધી. તેને દીક્ષિત થયેલો સાંભળીને અગ્નિભૂતિ પણ માત્સર્યવશ થઈ એમ વિચારીને કે ભગવાન પાસે જીર્ણને ઇન્દ્રભૂતિને પાછો તેડી લાવું, -તેમની પાસે આવે છે. તેને પણ ભગવાન તેના મનનો કર્મ વિશેનો સંશય કહી દે છે અને તે પણ પોતાના શિષ્યો સાથે દીક્ષિત થાય છે. બાકીના ગણુધરો માત્સર્યથી નહિ પણ ભગવાનના મહત્ત્વને પારખીને તેમની પાસે કમશ્ચ: તેમની વંદના અને સેવા કરવાની દૃષ્ટિથી આવે છે અને તેઓ દીક્ષિત થાય છે. આટલી સામાન્ય હકીકત નિર્ધુક્તિકારે દર્શાવી છે.

૧. આયુ^૧ એક કોષ્ટક કલ્પસૂત્રાર્ષપ્રભાષિનીમાં આવ્યાર્ષ વિજયરાજેન્દ્રસૂરિએ આપ્યું છે, પૃ. ૨૫૫, આમાં કેટલીક બીજા હકીકતો ઉમેરીને એ આ તૈયાર કર્યું છે. જુઓ આવ. ૦ નિ. ૦ ગા. ૫૯૩-૧૫૬

૨. કલ્પસૂત્ર (કલ્પલતા) પૃ. ૨૧૫

૩. કલ્પસૂત્ર (કલ્પલતા) પૃ. ૨૧૫

૪. શ્રી. વિજયરાજેન્દ્રસૂરિએ સરતચૂકથી કલ્પસૂત્રાર્ષપ્રભાષિનીમાં અકંપિત અને અચલભ્રાત માટે લખ્યું છે કે તેમની જન્મેની માતા એક હતી અને પિતા જુદા હતા તેથી ગોત્રભેદ છે, તે વિધાન પરંતુ: મંડિલ—શૌર્યપુત્ર માટે હોવું જોઈએ. જુઓ આવ. ૦ નિ. ૦ હરિ. ૦ દીક્ષા ગા. ૧૪૮.

૫. આવ. ૦ નિ. ૦ ૫૮૬-૬૪૧

[illegible]

આટલી સામાન્ય હકીકતને આધારે કલ્પસૂત્રના અનેક દીકાકારોએ એ પ્રસંગને આશ્ચર્યકારિક ભાષામાં અનેક રીતે વર્ણવ્યો છે. પણ ભાષાના અલંકારો બાદ કરતાં તેમાં વિશેષ નવી હકીકત મળતી નથી. વિશેષાવશ્યકભાષ્યકારે ગણુધરાની ચાંદાની સૂચના પકડીને તેને વાદનું રૂપ આપ્યું છે. અને તેને અનુચરી આવશ્યક-નિર્ણયિતાના અને કલ્પસૂત્રના, દીકાકારો પણ તે પ્રસંગે વાદની રચના કરે છે. એ આખો વાદ તો આ પ્રસ્તુત અનુવાદ અંશમાં આપવામાં આવ્યો જ છે તેથી તે વિશે અહીં વિશેષ વિવેચન અનાવશ્યક છે.

ગણુધરાના જીવન વિશે જે કાંઈ નવી હકીકત પછીના ગ્રન્થોમાં મળે છે તેની નોંધ કરીને આ પ્રકરણ પુરું કરી લઈએ.

આચાર્ય હેમચંદ્રે ત્રિપષ્ટિજ્ઞલાકાપુરુષચરિત્ર તત્કાળમાં પ્રસિદ્ધ કથાનુયોગનું દોહન કરીને લખ્યું છે એટલે તેમાં આવેલ હકીકતને આધારે જ અહીં લખવું ઉચિત છે. તેમાં પણ ઇન્દ્રજીતિ ગૌતમ સિવાયના બીજા ગણુધરા વિશે વિશેષ કશું જ મળતું નથી, એટલે ઇન્દ્રજીતિ ગૌતમના જીવનની જે નોંધવા યોગ્ય બાબતો છે તેની જ નોંધ અહીં કરી છે.

ભગવાનને હ્રદયરથાવસ્થામાં સુદૈંદ્ર નામના નાગકુમારે ઉપસર્ગ કર્યા હતા, તે મરીને એક ખેડૂત થયો હતો. સુદ્રજાઓધિ જીવ જાણીને ભગવાને ગૌતમ ઇન્દ્રજીતિને એ ખેડૂત પાસે ઉપદેશ દેવા મોકલ્યા. ગૌતમે ઉપદેશ આપીને તે ખેડૂતને દીક્ષા આપી. પછી તેને પોતાના ગુરુ ભગવાન મહાવીર પાસે તેમના અભિશ્રયોનું વર્ણન કરીને લઈ જવા લાગ્યા. ભગવાન મહાવીરને જ્ઞેતાં જ તે ખેડૂતને પૂર્વભવના વૈરના કારણે તેમના પ્રત્યે ઘુણા ધર્ષ અને 'જ્ઞે આજ તમારા ગુરુ હોય તો મારે તમારું કામ નથી' એમ કહી ચાલતો થયો. આતું કારણ પૂછતાં ભગવાને તેના પૂર્વભવનો સંબંધ જણાવતાં કહ્યું કે 'મે' ત્રિપૃષ્ઠના ભવમાં જે સિંહને માર્યો હતો તેનો જીવ એ ખેડૂત થયેલો છે. તે વખતે કોપથી બળતા તે સિંહને તે મારા સારથિકાએ આશ્વાસન આપ્યું હતું. તેથી તે સિંહ ત્યારથી તારા ઉપર રનેહવાળો અને મારા ઉપર દ્રેષવાળો થયો હતો. —પર્વ ૧૦, સર્ગ ૬.

આ ઘટનાનું મૂળ શોધવું હોય તો ભગવતીસૂત્રમાં મળી આવે છે, જ્યાં ભગવાન સ્વયં ગૌતમને કહે છે કે આપણા સંબંધ કાંઈ નવો નથી, પણ પૂર્વજન્મથી ચાલ્યો આવે છે. સંભવ છે કે આ કે આવા કોઈ ઉદ્ધારને પકડી લઈને કથાકારોએ મહાવીર અને ગૌતમને આ કથામાં જણાવેલ સંબંધ ખેસાડ્યો હોય.

આ જ પ્રકારે અભયદેવાદિ દીકાકારો ભગવતીના એ જ પ્રસંગને ગૌતમના આશ્વાસનરૂપ ગણ્યે છે. તેના અનુસંધાનમાં પણ જે કથાની રચના કરવામાં આવી છે તે આ પ્રકારે છે. ગૌતમે પૃષ્ઠ-ચંપાના ગામઢી રાજાને તેના માતા પિતા સાથે દીક્ષા આપી હતી અને એ બધાં ભગવાનને વંદના કરવા પૃષ્ઠચંપાથી ચંપા જઈ રહ્યાં હતાં. તે દરમ્યાન તેમને કેવલરાત્રિ ઉત્પલ થયું; પણ તે ખાતરીની ખબર ગૌતમને હતી નહિ. એટલે તેઓ ભગવાનની પ્રદક્ષિણા કરી જ્યારે કેવલી પરિવહમાં બેસવા જવા લાગ્યા ત્યારે ગૌતમ કહેવા લાગ્યા કે 'પ્રભુને વંદણા તો કરો.' આ સાંભળી ભગવાને ગૌતમને કહ્યું કે 'તે' કેવલીની આશાતના કરી છે.' આ સાંભળી ગૌતમે પ્રાયશ્ચિત્ત કર્યું, પણ તેમને મનમાં ખેદ થયો કે મારા શિષ્યોને તો કેવલરાત્રિ ધર્ષ જાય છે તો શું મને કેવલરાત્રિ નહિ ચાય ?

આવે જ બીજે પ્રસંગ ત્યાં જ વર્ણવેલો છે. ગૌતમ પોતાના ઋદ્ધિબળે અષ્ટાપદારોહણ કરે છે અને વળતાં તાપસોને દીક્ષા આપી ઋદ્ધિબળે અષ્ટાપદ ઉપર આરોહણ કરાવીને તીર્થ કરેલાં દર્શન કરાવીને ઋદ્ધિબળે પારણું કરાવે છે. એ બધા તાપસોને પણ ગૌતમ પ્રત્યેની ભક્તિના અતિરેકથી તેના ગુણોનું ચિંતન કરતા કરતા ભગવાનના મુખદર્શન મ્નાતથી કેવલજ્ઞાન ઉત્પન્ન થયું, અને ભગવાનના સમવસરણુમાં ગામલી જેમ જ બન્યું. આથી પણ વિશેષરૂપે ગૌતમને ખેદ થયો કે પોતાને કેવલજ્ઞાન કેમ થતું નથી! આ જ પ્રસંગે ભગવાને ગૌતમને આશ્વાસન આપ્યું કે ધૈર્ય રાખો; આપણે બંને સમાન થઈશું.

કથાકારનું અને ભગભગ બધા આચાર્યોનું માનવું છે કે ગૌતમને ભગવાન પ્રત્યે જે દૃઢ રાગ હતો તે જ તેના કેવલજ્ઞાનમાં બાધક હતો. જે ક્ષણે તે દૂર થયો તે જ ક્ષણે તેને કેવલજ્ઞાન થયું અને એ ક્ષણે તે ભગવાનના નિર્વાણ પછીની હતી. તે પ્રસંગનું વર્ણન કરતાં આચાર્ય હેમચંદ્ર કહે છે કે તે રાત્રે જ પોતાનો મોક્ષ જાણીને પ્રભુએ વિચાર્યું કે ગૌતમના મારા પ્રત્યેના દૃઢ રાગને કારણે જ તેને કેવલજ્ઞાન થતું નથી, માટે એ રાગને ઉઠી નાખવાનો ઉપાય કરવો જોઈએ. આમ વિચારી તેમણે ગૌતમને નજીકના ગામમાં કેવલજ્ઞાન પ્રતિભોધ આપવા મોકલ્યા. તે પાછા આવે એટલામાં તો ભગવાન નિર્વાણ પામી ગયા. એ સાંભળીને પ્રથમ તો તેમને દુઃખ થયું કે છેલ્લી ધડીએ પ્રભુએ શા માટે મને અજાગો કર્યો; પણ છેવટે તેમણે વિચાર્યું કે હું જ અત્યાર સુધી ભ્રાંતિમાં હતો; નિર્ભય અને વીતરાગ પ્રભુમાં મેં રાગ અને મમતા રાખ્યાં; મારા રાગ અને મમતા જ બાધક છે. આમ વિચારે ચડતાં તે કેવલજ્ઞાન પામ્યા.^૧

ખરી રીતે આ બધી કથાઓની ઉત્પત્તિ ભગવતીસૂત્રના ઉક્ત એક જ પ્રસંગને આધારે થઈ જણાય છે, કારણ કે તેમાં ખાસ કરીને કહેવામાં આવ્યું છે કે ગૌતમનો ભગવાન પ્રત્યે દૃઢ રાગ હતો, તેઓનો સંબંધ પૂર્વજન્મમાં પણ હતો, અને તેઓ બન્ને આગળ ઉપર પણ એક જ જેવા થવાના હતા.^૨

૧૦. વિષયપ્રવેશ

શૈલી

પ્રાચીન ઉપનિષદોમાં અગર ભગવદ્ગીતામાં જે પ્રકારની સંવાદાત્મક શૈલી જોવામાં આવે છે અથવા તો જૈન આગમો અને બૌદ્ધ ત્રિપિટકમાં જે વિવિધ સંવાદોની રચના કરવામાં આવી છે તે પ્રકારના સંવાદોની રચના કરીને આચાર્ય જિનભદ્રે ‘ગણધરવાદ’ નામના પ્રકરણની રચના કરી નથી, પણ તત્કાળમાં પ્રસિદ્ધ દાર્શનિક ગ્રન્થોમાં દર્શનના વિવિધ વિષયોની ચર્ચા જે શૈલીએ કરવામાં આવતી હતી તે જ શૈલીનો આશ્રય પ્રસ્તુત ‘ગણધરવાદ’ની રચનામાં લીધો છે. એ શૈલીની વિશેષતા એ છે કે ગ્રન્થકર્તા સ્વયં પોતાના મંતવ્યને રજૂ તો કરે છે, પણ સાથે જ પ્રતિસ્પર્ધીના મનમાં તેથી વિરુદ્ધ જે પ્રકારની ફલીલો ઊઠવાનો સંભવ હોય તેનો પણ પોતે જ પ્રતિવાદોની વની ઉત્તરેખ કરીને રડિયો આપતા જાય છે. સંવાદશૈલીનો આશ્રય લેવામાં આવે છે ત્યાં બન્ને બંધિતઓ પોતપોતાનું મંતવ્ય સ્વયં રજૂ કરે છે. પણ આ શૈલીમાં એક જ બંધિત વક્તા

હોય છે અને તે જ પોતાની અને વિરોધીની વાતને સ્વયં કહે છે. પ્રસ્તુતમાં આચાર્ય જિનભદ્રે ભગવાન મહાવીરને મુખ્ય વક્તા બનાવ્યા છે એટલે તેઓ જ ગણધરોના મનમાં જે જે દલીલો ઊઠી શકે તેનો ઉલ્લેખ કરે છે અને તેનો રદિયો આપતા બધા છે. અગિયારે ગણધરો સાથેના વાદમાં આ શૈલી જ અપનાવવામાં આવી છે.

આખા વાદની બુદ્ધિશાળી ભગવાન મહાવીર સર્વજ્ઞ હતા અને તેઓ સૌના સંશયોનું યાન કરવા અને તે બધાનું નિવારણ કરવા સમર્થ હતા એ છે; એટલે ગણધરોના મોટે પોતાની શંકાઓ કહેવરાવવાને બદલે સ્વયં ભગવાન મહાવીર ગણધરોના મનમાં રહેલી શંકાઓનો અનુવાદ કરીને તેને નિવારે તે વધારે સંતોષ બને, આથી ભગવદ્ગીતાના કૃષ્ણાણુનસંવાદની શૈલી અપનાવવાને બદલે પ્રતિવાદીના મનમાં રહેલી શંકાઓ ઉલ્લેખ કરીને નિવારણ કરવાની શૈલી પ્રસ્તુતમાં વધારે અનુકૂળ છે. તેથી આચાર્યે સંવાદને બદલે એ જ શૈલીનું અનુસરણ કર્યું છે. એટલે જ પ્રત્યેક વાદના પ્રારંભમાં જ્યારે ઈન્દ્રજીતિ વગેરે ભગવાનની સામે ઉપરિચિત થાય છે ત્યારે તેઓ કાંઈ બોલવાનું શરૂ કરે તે પહેલાં જ ભગવાન મહાવીર તેમને નામ-જોત્રથી બોલાવીને તેમના મનમાં રહેલી માત્ર શંકાને જ નહિ, પણ તે શંકાની આધારભૂત દલીલોનો પણ ઉલ્લેખ કરી દે છે.^૧

અહીં એક વાત એ પણ ધ્યાનમાં રાખવા જેવી છે કે આચાર્ય જિનભદ્રે પ્રસ્તુત ગણધરવાદની રચના નિયુક્તિને આધારે કરી છે, એટલે નિયુક્તિની જે શૈલી હોય તેનું અનુસરણ કરવું એ પ્રાપ્ત હતું. અને નિયુક્તિની પ્રસ્તુત વાદની માંડણી જોતાં આચાર્ય જિનભદ્રે મોટે સંવાદાત્મક શૈલીનો આશ્રય લઈ શકાય તેમ હતું જ નહિ, પણ ઉપર કહ્યું તેમ, ભગવાનની સર્વજ્ઞતાને આગળ કરીને પ્રત્યેક વાદની ચર્ચાના પ્રારંભ કરવો અનિવાર્ય હતો. એટલે આચાર્ય જિનભદ્રે મુજબ બોણું નિયુક્તિનું રાખીને પૂર્વોક્ત-પક્ષની દલીલો માત્ર પોતાના તરફથી ઉમેરીને વિવિધ વાદોની ચર્ચા કરવાનું ઉચિત માન્યું.

ભગવાનની સર્વજ્ઞતાને આધાર બનાવીને ચર્ચા કરી છે છતાં પણ આખી ચર્ચા શ્રદ્ધાપ્રધાન નહિ પણ તર્કપ્રધાન બની છે, એ વસ્તુ વિદ્વાનોના ધ્યાનમાં આવ્યા સિવાય રહેશે નહિ. જિજ્ઞાસુના મનમાં રહેલી શંકાનું સમાધાન તર્કને બળે કર્યા પછી જ કેટલેક ઠેકાણે પોતાની સર્વજ્ઞતાનો ઉલ્લેખ^૨ કરીને ભગવાન મહાવીર તે તે વસ્તુને સ્વીકારવા આમ્રક કરે છે. એથી તો એટલું જ સિદ્ધ થાય છે કે માત્ર આગમવાક્ય નહિ પણ તર્કશુદ્ધ આગમવાક્યને પ્રમાણ માનવું જોઈએ. એટલે આખી ચર્ચા આગમમૂલક હોવા છતાં જોતી શુદ્ધિ તર્કથી કરવામાં આવી હોવાથી એ ચર્ચા આગમિકને બદલે તાર્કિક જ બની મર્યાદા છે, અને આગમ ગૌણ બની ગયું છે. જેમ કૃષ્ણ સ્વયં ભગવાન હોવા છતાં અર્જુનને માત્ર શ્રદ્ધાથી નહિ, પણ તર્કપુરઃસર દલીલો કરીને મુક્ત કરવાની પ્રેરણા કરે છે, તે જ પ્રમાણે ભગવાન મહાવીરે દલીલો આપીને પોતાના મન્તવ્યને રજૂ કર્યું છે અને ગણધરોની શંકાઓનું નિવારણ કર્યું છે. તર્કપુરઃસર દલીલો ઉપરાંત જેમ ગીતામાં ભ. કૃષ્ણે પોતાના વિરાટરૂપનો પણ સાક્ષાત્કાર કરાવી આપવાનું ઉચિત માન્યું છે, તેમ ભગવાન મહાવીરે પણ અનેકવાર પોતાની સર્વજ્ઞતાનું કથન કર્યું છે. ભ. કૃષ્ણના વિરાટરૂપનો સાક્ષાત્કાર અર્જુનને કર્યો એમ ગીતાકાર કહે છે છતાં પણ આધુનિક વિદ્વાનો જેમ

એ બાબતને માત્ર અદાપ્રધાન માને છે તે જ રીતે પોતાની સભામાં ઉપસ્થિત દેવોના બ. મહાવીરે કરાવેલો સાક્ષાત્કાર^૧ અને તેના જેવી બીજી કેટલોક હપ્તકતોને અદાપ્રધાન એટલે અદામય અથવા પ્રત્યક્ષ પ્રતીતિથી પર જ માનવી રહી.

આચાર્ય બિનભદ્ર અને ટીકાકાર આચાર્ય હેમચંદ્રની સમક્ષ જે દાર્શનિક ગ્રન્થો હતા એ બધાની શૈલીનો અસર એ બન્ને લેખકો ઉપર પડી છે. શંકા ઉપસ્થિત કરવામાં બન્ને પક્ષની સખળતા બતાવવી આવશ્યક છે, અન્યથા શંકાનું ઉત્થાન જ સંભવે નહિ. પ્રાચીન દાર્શનિક સૂત્ર-ભાષ્ય ગ્રન્થોમાં જે વિશેષી પક્ષોની સમગ્રતાનો ઉદ્દેશ્ય કરીને શંકા ઉપસ્થિત કરવાનો પ્રયાત (રિવાજ) હતો.^૨ એમાંથી જ ધૈર્યના લઈને પ્રસ્તુતમાં પણ ગણ્યધરોની શંકાઓને તે જ પ્રકારે ઉપસ્થિત કરવામાં આવી છે અને પછી જેમ સૂત્રમાં સમપ્રધાન કરવામાં આવતું તેમ અહીં પણ આચાર્ય બિનભદ્ર બ. મહાવીર દ્વારા શંકાનું સમપ્રધાન કરાવે છે.

મૂળ ભાષ્ય અને ટીકાની શૈલી આવી છતાં પ્રસ્તુત ગુજરાતી ભાષાન્તરમાં એ શૈલીનું ફાતર સંવાદાત્મક શૈલીમાં કરી દેવામાં આવ્યું છે એ વિશે આગળ કહેવાઈ જ ગયું છે.

શંકાનો આધાર

એ તો પ્રથમ કહેવાઈ ગયું છે કે, ભગવાન મહાવીરના પ્રથમ પરિચય વખતે પ્રત્યેક ગણ્યધરના મનમાં જીવાદિ વિશે સંશય હતો એવું સર્વપ્રથમ કથન આપણને આવશ્યક નિયુક્તિમાં જ મળે છે. આગમમાં એ બાબતમાં કશું જ મળતું નથી. આચાર્ય ભદ્રબાહુએ ગણ્યધરોના મનની શંકાઓ ઉપગમવી કહી છે, અથવા તેમને પણ એ બાબત પરંપરાથી પ્રાપ્ત થઈ છે, આ બાબતમાં એકતર નિર્ણય કરવાનું આપણી પાસે કાંઈ સાધન નથી. આચાર્ય ભદ્રબાહુ આવશ્યક નિયુક્તિના પ્રારંભમાં એ વસ્તુનો સ્વીકાર કરે છે કે તેઓ સામાયિકની નિયુક્તિ આચાર્યપરંપરાથી જે પ્રકારે પ્રાપ્ત થઈ છે તે પ્રમાણે કરશે, પરંતુ એનો અર્થ એમ તો નથી કે આમાં જે કાંઈ જાપવામાં આવ્યું છે તે બધું જ અક્ષર-શઃ ગુરુપરંપરાથી પ્રાપ્ત થયેલું છે. પ્રસ્તુત ગણ્યધરોની શંકાઓ વિશે મોટું બાધક પ્રમાણ તો એ છે કે ચતુર્દશપૂર્વધર ભદ્રબાહુકૃત મનાતા કમ્પસૂત્રમાં એ બાબતનો ઉલ્લેખ સુધ્ધા નથી. એટલે એ બાબત વિશે જે સંભાવના હોય છે તેનો નિર્દેશ આવશ્યક છે. બધો જ સંભવ છે કે આગમના મંબીર અભ્યાસને પરિણામે તત્કાલ ચર્ચાતા દાર્શનિક મુદ્દાઓને તેમણે ગણ્યધરોની શંકાને બદલે સાંકળી લીધા હોય સામાન્ય રીતે દાર્શનિક ચર્ચા બ્રાહ્મણોમાં થતી, અને બ્રાહ્મણોના મુખ્ય જ્ઞાનો વેદ હતા, તેથી આચાર્ય ભદ્રબાહુએ એ શંકાના સંબંધને પણ વેદનાં વાક્યો સાથે સાંકળવામાં કૌશલ્ય જ દાખવ્યું છે એમ કહીએ તો તેમાં ઐતિહાસિક નથી જ થતો.

આચાર્ય ભદ્રબાહુ પછીના દિગંબર ગ્રન્થોમાં પણ ક્યાંક ક્યાંક ગણ્યધરોની જીવાદિ વિશેની શંકાનો ઉલ્લેખ મળે છે તેથી પણ એમ કહી શકાય છે કે આચાર્ય ભદ્રબાહુના સમયમાં અને ત્યાર પછી પણ આ માન્યતાએ જોડા મૂળ નાખી દીધાં હતાં.^૩

૧. ગા. ૧૮૬૬ ૨. ન્યાયસૂત્ર અને ભાષ્ય-૧૨૪૦; ૨.૨.૫૮; ૩.૧.૧૬; ૩.૧.૩૩; ૩.૨.૧૩; ૩.૧.૨. બહોં શાક્રભાષ્ય, ૧.૧.૨૮ આદિ ૩. આ. ૧૦ નિ. ૧૦ ૮૭ ૪. મહાપુરાણ (પુષ્પકૃત) ૬૭,૧; ત્રિલોકપ્રજ્ઞાપિ ૧,૭૧-૭૬.

એ જમે તે હોય પણ એક વાત તો નક્કી જ છે કે ગણધરના મનની શંકા વેદનાં પરસ્પર વિરોધી અર્થવાળાં વાક્યોને આધારે જ બતાવવામાં આવી છે અને તેનું સમાધાન પણ ભગવાન મહાવીર પ્રથમ તર્ક દ્વારા અને પછી વેદવાક્યનો જ વધાર્થ અર્થ કરીને આપે છે, આ વસ્તુ સ્પષ્ટ છે. એમાં આપણે એક તો જૈનધર્મની જે સર્વસમ-વ્યવસ્થી ભાવના છે તેનાં દર્શન કરી શકીએ છીએ. સામાન્ય રીતે દાર્શનિકોની બાબતમાં એવું જોવામાં આવે છે કે તેઓ પોતાની માન્યતાની વાત કરવી હોય ત્યારે પ્રતિપક્ષીના મતનું ખંડન કરવા તરફ જ દષ્ટિ રાખે છે અને પોતાની સામે પોતાની પરપરાનાં જ પ્રમાણો ઉપસ્થિત રાખે છે. આમ હોવાથી ચર્ચાને અંતે જનને ત્યાંના ત્યાં રહે છે, કારણ કે બંનેમાં પોતાના મતનો કદાચક્ર હોય છે. મોટે ભાગે ભારતીય બધાં દર્શનો વિશે પરસ્પર આમ જ બન્યું છે. પણ અહીં તેથી કોણટો માગે લોધો છે. આમાં તો જનને પક્ષોએ વેદનો જ આધાર લીધો છે અને કથા પણ વીતરાગકથા છે. પ્રતિપક્ષી ઉપર વિજય મેળવવાની ભાવનાને બદલે પ્રતિ-પક્ષીને સાચી સમજ આપવાની ભાવના જ મુખ્ય કામ કરે છે. એટલે ભગવાન મહાવીર વેદવાક્યનો જ વધાર્થ અર્થ બતાવે છે અને તેના સમર્થનમાં પણ બીજાં વેદવાક્યો જ ઉપસ્થિત કરે છે આ યોજનામાં પ્રતિપક્ષી પોતાની વેદભક્તિને કારણે પણ ક્રૂર ભગવાનની વાત માની લે તેવી વ્યવહારકુશળતા દાખવવામાં આવી છે, અને તેમાં ભગવાનને પૂર્ણ સફળતા પણ મળી છે. આમાંથી એક બીજી વાત પણ સિદ્ધ થાય છે કે કોઈપણ શાસ્ત્રનો સર્વથા તિરસ્કાર કરવાને બદલે તે શાસ્ત્રનો યુક્તિયુક્ત અર્થ તારવીને તેનો ઉપયોગ કરવાની ભાવનાને વેગ આપવાનું આચાર્યનું એ વજ્રણુ જૈનદષ્ટિને અનુસરતું જ છે. નન્દીસૂત્રમાં કહ્યું છે કે મહાભારત જેવાં શાસ્ત્રો એકાંત મિથ્યા કે એકાંત સમ્યક્ નથી, પણ જે મનુષ્ય તેને વાંચે છે તેની દષ્ટિ અનુસાર તે પરિણમે છે. અર્થાત્ જે વાચક સમ્યગ્દષ્ટિ હોય તે સ્વયં એ શાસ્ત્ર વાંચીને નિર્વાણમાર્ગમાં તેનો ઉપયોગ કરતો હોવાથી એને માટે એ શાસ્ત્ર સમ્યક્ છે, પણ જે મિથ્યાદષ્ટિવાળો વાચક એ શાસ્ત્રને વાંચે છે તે પોતાની દષ્ટિને કારણે તેનો સંસારશુદ્ધિમાં ઉપયોગ કરતો હોઈ તેને માટે એ શાસ્ત્રો મિથ્યા છે.^૧

નિયુક્તિકારે તો વેદવાક્યોમાં શંકાનું કારણ કહ્યું છે, પણ આચાર્ય જિનભગે અને ટીકાકારોએ જે વાક્યોને આધારે શંકા હોવાનું જણાવ્યું છે તે પ્રાયઃ ઉપનિષદોનાં જ છે. ભગવાન મહાવીરના કાળમાં ઉપનિષદોનું નિર્માણ થઈ ગયું હતું. એટલે એ શંકાસ્થાનો-શંકાના વિષયો ઉપનિષદોમાં ચર્ચાયા છે કે નહિ તે વિશે કહેવામાં આવશે. ઉપનિષદો એ વેદનાં પરિશિષ્ટો જેવાં હોઈ તેને વેદનું નામ આપવું અનુચિત નથી જ.

શંકાસ્થાનો

ગણધરના મનમાં જે વિષયોની શંકાઓ હતી તે ક્રમે આ પ્રમાણે છે :

- ૧ જીવનું અસ્તિત્વ
- ૨ કર્મનું અસ્તિત્વ
- ૩ તન્નજીવ-તન્નરીર-અર્થાત્ જીવ અને શરીર એક જ છે.
- ૪ જૂતોનું અસ્તિત્વ

૧. નન્દીસૂત્ર ૪૦,૪૧; જુઓ 'જૈનાગમ' પત્રિકા, પૃ.૩.

- ૫ આ ભવ પરભવનું સાદસ્ય
- ૬ બંધ-મોક્ષનું અસ્તિત્વ
- ૭ દેવોનું અસ્તિત્વ
- ૮ નારકોનું અસ્તિત્વ
- ૯ પુણ્ય-પાપનું અસ્તિત્વ
- ૧૦ પરલોકનું અસ્તિત્વ
- ૧૧ નિર્વાણનું અસ્તિત્વ

આ અગિયારે શંકાસ્થાનોને આપણે મૌલ્ય-મુખ્ય ભાવે વહેંચી નાખીએ તો તેમાં ૧-જીનોનું અસ્તિત્વ, ૨-જીવનું અસ્તિત્વ, ૩-કર્મનું અસ્તિત્વ, ૪-બંધનું અસ્તિત્વ, ૫-નિર્વાણનું અસ્તિત્વ, અને ૬-પરલોકનું અસ્તિત્વ-એ ૭ શંકાસ્થાનો મુખ્ય છે, અને બાકીના બધાંએ છતાં જ અવાનતર શંકાસ્થાનો છે.

ઉક્ત ૭ શંકાસ્થાનોનો પણ સંક્ષેપ કરવો હોય તો જીવ, જૂન અને કર્મ એ ત્રણમાં કરી શકાય છે, અને તેનો પણ સંક્ષેપ જીવ અને કર્મમાં કરી શકાય છે કારણ કર્મ એ કૌતિક પણ છે. તાત્પર્ય એ છે કે જીવ અને કર્મના સંબંધને લીધે જ બંધ-વિશ્વ-પ્રપંચ છે અને તેમના વિચારને લીધે જ જીવનો મોક્ષ છે. બંધનો તરતમતાને આધારે દેવ-નારકની કલ્પના છે, પરલોકની કલ્પના છે, પુણ્યપાપની કલ્પના છે; અને આ ભવનું પરભવ સાથે સાદસ્ય છે કે નહિ એ શંકાનો આધાર પણ જીવ-કર્મના સંબંધ જ છે. સંક્ષેપમાં સંસાર અને મોક્ષની કલ્પના પણ જીવ અને કર્મની કલ્પના ઉપર જ આધાર રાખે છે. એટલે મુખ્ય પ્રશ્ન જીવ અને કર્મનું અસ્તિત્વ છે કે નહિ એ જ છે. એ મુખ્ય પ્રશ્ન સાથે પરલોકવિચાર સંકળાયેલો છે, એટલે આ ત્રિપદપ્રવેશમાં આત્મા કર્મ અને પરલોક એ ત્રણ મુદ્દાઓની આસપાસ બધી ચર્ચાને એકઠીને આગળ ઐતિહાસિક અને ધર્મનાત્મક દષ્ટિએ વિચારણા કરવામાં આવી છે.

(અ) આત્મવિચારણા

અસ્તિત્વ

પ્રથમ મણ્ડલ ઇન્દ્રભૂતિએ જીવના અસ્તિત્વ વિશે શંકા ઉઠાવી છે અને ત્રીજા મણ્ડલ વાયુભૂતિએ ‘જીવ સરીરથી બિન છે કે નહિ’ એ વિશે શંકા કરી છે, એટલે સહજ પ્રશ્ન થાય છે કે આ બે શંકાઓમાં શો ભેદ છે? આનો ઉત્તર એ બંને સાથેના વાદમાંથી મળી રહે છે. કોઈપણ વસ્તુ વિશે વિચાર કરવામાં આવે ત્યારે તેના અસ્તિત્વનો પ્રશ્ન સૌથી પ્રથમ વિચારણીય બને છે અને પછી જ તેના સ્વરૂપનો પ્રશ્ન ઊઠે છે. તદ્દનુસાર પ્રસ્તુતમાં પણ પ્રથમ મણ્ડલ ઇન્દ્રભૂતિની ચર્ચામાં મુખ્યરૂપે જીવનું અસ્તિત્વ છે કે નહિ એ ચર્ચામાં આવ્યું છે. ઇન્દ્રભૂતિનું કહેવું હતું કે જીવ કોઈ પણ પ્રમાણથી સિદ્ધ થઈ શકતો નથી, પણ ભગવાન મહાવીરે જીવની પ્રમાણથી સિદ્ધિ થઈ શકે છે એ બતાવ્યું અને એ પ્રકારે જીવનું અસ્તિત્વ સિદ્ધ થયું. પણ જીવનું અસ્તિત્વ સિદ્ધ થયા છતાં એ પ્રશ્ન તો રહે જ છે કે જીવનું સ્વરૂપ કેમ માનવું? સરીરને જ જીવ કેમ ન માનવો? આ ચર્ચા ત્રીજા મણ્ડલ વાયુભૂતિએ ઉઠાવી છે. તાત્પર્ય એ છે કે પ્રથમ અને તૃતીય મણ્ડલોની ચર્ચા જીવના અસ્તિત્વ અને

તેના સ્વરૂપની આસપાસ ચર્ચ છે. પ્રથમ આપણે જીવના અસ્તિત્વ વિશેની ભારતીય દર્શનોની વિચારણા વિશે વિચાર કરી લઈએ.

બ્રાહ્મણોના અને શ્રમણોના વધતા જતા આધ્યાત્મિક વલણને લઈને જે લોકો આત્મવાદના વિરોધીઓ હતા તેમનું સાહિત્ય સુરક્ષિત રહ્યું નથી બ્રાહ્મણોએ અનાત્મવાદીઓ વિશે જે કંઈ કહ્યું છે તે કેવળ પ્રાસંગિક છે અને તેને જ આધારે વેદકાળથી માંડીને ઉપનિષદકાળ સુધીની તેમની માન્યતાઓ વિશે કદપના કરવી રહી અને તેથી આગળ જઈ જેનોના આગમ અને બૌદ્ધોના ત્રિપિટકના આધારે ભગવાન મહાવીર અને શુદ્ધના કાળ સુધી અનાત્મવાદીઓની શી માન્યતાઓ હતી તે જાણવા મળે છે. દાર્શનિક મંત્રો જ્યારે રચાયા ત્યારે અનાત્મવાદીઓએ પોતાની માન્યતાનું નિરૂપણ બૃહસ્પતિસૂત્રમાં કર્યું, એમ દાર્શનિક ટીક ગ્રન્થોને આધારે કહી શકાય છે પણ તે મુગ સૂત્રગ્રન્થ દુર્ભાગ્યે ઉપલબ્ધ નથી. આવી સ્થિતિ હોવાથી અનાત્મવાદીઓ વિશેની સામગ્રીનો આધાર મુખ્યરૂપે વિરોધી ગ્રન્થો જ હોઈ તેનો ઉપયોગ સાવધાનીથી કરવો જોઈએ, કારણ કે વિરોધીઓએ કરેલાં વર્ણનોમાં થોડીધણી એકરૂશીયતા હોવાનો સંભવ રહે છે.

પ્રથમ મણુધર ઇન્દ્રભૂત સાથેના વિવાદમાં મુખ્ય પ્રશ્ન છે જીવના અસ્તિત્વનો. મણુધર ઇન્દ્રભૂત દ્વારા વ્યક્ત થતું દષ્ટિમિન્દુ ભારતીય દર્શનોમાં ચાર્વાક અથવા તો લૌકિક દર્શનને નામે ઓળખાય છે. અનાત્મવાદી ચાર્વાકો ‘આત્માનો સર્વથા અભાવ છે’ એમ કહેતા નથી, પણ તેમના મતનું તાત્પર્ય એવું છે કે જગતના મુગમાં જે એક કે અનેક તત્ત્વો છે તેમાં આત્મા જેવું સ્વતંત્ર તત્ત્વ નથી. અર્થાત્ તેમને મતે આત્મા એ ભૌતિક તત્ત્વ નથી. આ જ વસ્તુને ધ્યાનમાં રાખીને ન્યાયવાર્તિકકાર ઉદ્યોતકરે કહ્યું છે કે સામાન્ય રીતે આત્માના અસ્તિત્વ વિશે દાર્શનિકોમાં વિપ્રતિપત્તિ-વિવાદ છે જ નહિ, પણ વિવાદ બે હોય તો તેના વિશેષ સ્વરૂપમાં છે. એટલે કે કોઈ જરૂરને જ આત્મા માને છે, કોઈ શુદ્ધિને જ આત્મા માને છે, કોઈ ઇન્દ્રિયો કે મનને આત્મા માને છે અને કોઈ સંધાતને આત્મા માને છે, અને કોઈ એ બધાથી ભિન્ન સ્વતંત્ર આત્માનું અસ્તિત્વ સ્વીકારે છે.^૧

મનુષ્યમાં જ્યાંસુધી વિચારોનો વિકાસ ન થતો હોય ત્યાં સુધી તે બાહ્યદષ્ટિ રહે છે અને જ્યાં સુધી તે બાહ્યદષ્ટિ રહે છે ત્યાંસુધી બાહ્ય ઇન્દ્રિયો વડે ગ્રાહ્ય એવાં તત્ત્વોને જ ભૌતિક માનવા પ્રેરાય છે. એ જ કારણ છે કે ઉપનિષદોમાં એવાં વચ્ચા ચિંતકો મળે છે, જેમને મતે જસ^૨ વાયુકે જેવાં ઇન્દ્રિયગ્રાહ્ય બૂતો વિધના મુગમાં મનાયાં છે. આત્મા જેવી વસ્તુને તેમણે મુગ તત્ત્વમાં રથાન આપ્યું નથી, પણ એ લૌકિક મુગ તત્ત્વોમાંથી જ આત્મા કે ચેતન્ય જેવી વસ્તુની સૃષ્ટિ સ્વીકારી છે. બાહ્ય દષ્ટિ ઓડીને મનુષ્યે જ્યારે વિચારક્ષેત્રમાં પ્રવેશ કર્યો ત્યારે ઇન્દ્રિયગ્રાહ્ય તત્ત્વોને ભૌતિક તત્ત્વરૂપે ન માનતાં અસત,^૪ સત,^૫ કે આકાશ^૬ જેવાં શુદ્ધિગ્રાહ્ય, છતાં બાહ્ય તત્ત્વોને ભૌતિક તત્ત્વરૂપે સ્વીકાર્યાં હોય એવો સંભવ છે અને તેવાં અતીન્દ્રિય તત્ત્વોમાંથી જ આત્માની ઉપપત્તિ કરી હોય એમ સંભવે છે.

૧. ન્યાયવાર્તિક ૫૦ ૩૩૬ ૨. પૃથ્વહારણ્યક ૫.૫.૧ ૩. ઇન્દોગ્ય ૪.૩. ૪. ઇન્દોગ્ય ૩.૧૬.૧; તૈત્તિરીય ૨૭ ૫. ઇન્દોગ્ય ૬.૨ ૬. ઇન્દોગ્ય ૧.૬.૧; ૭.૧૨.

વિચારકની દષ્ટિ આશુતરવોમાંથી હતીને ત્યારે આત્માભિચુચ ખની, અર્થાત્ તે ત્યારે વિશ્વનું મૂળ બહાર નહિ પણ પોતાની અંદર શોધવા લાગ્યો ત્યારે પ્રાણુતત્ત્વને મૌલિક માનવા લાગ્યો. આ પ્રાણુતત્ત્વના વિચારમાંથી જ તે ધ્વજ અથવા આત્માદૈત સુધી પહોંચી ગયો.

આત્મવિચારણાની ઉત્કાન્તિનો ઇતિહાસ ઉક્ત પ્રકારે હોવાનું સમર્થન આત્મા માટે જે વિવિધ નામો મળે છે તેથી પણ થાય છે. આચાર્ય સૂત્રમાં શ્રવ માટે શ્રુત, સત્ત્વ, પ્રાણુ જેવા શબ્દોનો જે પ્રયોગ મળે છે તે આત્મવિચારણાની ઉત્કાન્તિની સૂચના આપી જાય છે.

આ ઉત્કાન્તિએ કેટલો કાળ લીધો હતો એ જાણવાનું આપણી પાસે સાધન નથી, કારણ કે ઉપનિષદોમાં જે વિવિધ મતો છે તે તે જ કાળે ઉત્પન્ન થયા હશે એમ ન કહી શકાય; પણ એ મતોની પરંપરા લાંબા કાળથી ચાલી આવતી હશે, જેની નોંધ ઉપનિષદોમાં લેવાઈ છે, એમ માની શકાય.

પ્રાચીન સમયના અનાત્મવાદીઓ માત્ર કોઈ એક તત્ત્વને જ જગતના મૂળમાં માનતા તે આપણે ઉપનિષદોના આધારે જોઈએ. આપણે તેમને અદૈતવાદી કોટિમાં મૂકી શકીએ અને તેમના મતને “અનાત્મદૈત” એવું સાર્થક નામ પણ આપી શકીએ, કારણ કે તેમને મતે આત્મા સિવાયની બીજી કોઈપણ એક જ વસ્તુ જગતના મૂળમાં છે. એ અનાત્માદૈતની જ પરંપરામાં કમે કરી આત્માદૈતની માન્યતાનો વિકાસ થયો છે એ કહેવાઈ ગયું છે.

દાર્શનિક વિચારની એ અદૈતધારાની સાથે જ દૈતધારા પણ વહેતી હતી એની સાક્ષી પ્રાચીન જૈન આગમો, પાસિત્રિપિટક અને સાંખ્યદર્શનાદિ આપે છે. જૈન, બૌદ્ધ અને સાંખ્યદર્શનને મતે વિશ્વના મૂળમાં માત્ર એક જ ચેતન કે અચેતન તત્ત્વ નહિ, પણ ચેતન અને અચેતન એવા બે તત્ત્વો છે, એવું એ દર્શનોએ સ્વીકાર્યું છે. જૈનોએ તેને શ્રવ અને અશ્રવ નામ આપ્યું, સાંખ્યોએ પ્રુરુષ અને પ્રકૃતિ કહ્યાં, અને બૌદ્ધોએ તેને નામ અને રૂપ તરીકે ઓળખાવ્યાં.

ઉક્ત દૈતવિચારધારામાં ચેતન અને તેનું વિરોધી અચેતન એવાં બે તત્ત્વો મનાયાં એટલે તેને “દૈતપરંપરા” એવું નામ આપ્યું છે, પણ વસ્તુતઃ સાંખ્યોને અને જૈનોને મતે ચેતન નાના-અક્રિતભેદ અનેક-છે. તે બધા પ્રકૃતિની જેમ મૂળે એક તત્ત્વ નથી. જૈનોને મતે ચેતન જ નહિ, પણ અચેતન તત્ત્વ પણ નાના-અનેક-છે. ન્યાયદર્શન અને વૈશેષિકદર્શન પણ જડ-ચેતન એમ બે તત્ત્વોનો સ્વીકાર કરતાં હોવાથી દૈતવિચારધારામાં ગણાવી શકાય છે; પણ તેમને મતે પણ ચેતન અને અચેતન એ બન્ને સાંખ્યસંમત પ્રકૃતિની જેમ એક મૌલિક તત્ત્વ નથી, પણ જૈનસંમત ચેતન-અચેતનની જેમ અનેક તત્ત્વ છે વસ્તુસ્થિતિ આવી હોવાથી એ બધી પરંપરાને બહુવાદી અથવા નાનાવાદી કહેવી જોઈએ. બહુવાદી વિચારધારામાં પૂર્વોક્ત બધા આત્મવાદી છે એ કહેવાની જરૂર નથી; પણ એ બહુવાદી વિચારધારામાં અનાત્મવાદીઓ પણ થયા છે એની સાક્ષી જૈન આગમ અને પાસિત્રિપિટક આપે છે. તેમાં એવા જૂનાવાદીઓનું વર્ણન આવે છે જેઓ ચાર કે પાંચ જૂનોને વિશ્વના

મૂળમાં જાનતા હતા.^૧ તેમને મને ચાર કે પાંચ ભૂતોમાંથી જ આત્માની નિષ્પત્તિ થાય છે; આત્મા જેવી સ્વતંત્ર કોઈ મૌલિક વસ્તુ નથી. દાર્શનિક સૂત્ર-ટીકા-અન્યોના કાલમાં બધાં ચાર્વાક, નાસ્તિક, બાહ્યસ્થ કે લોકાયત મતનો નિરાસ કરવામાં આવ્યો છે ત્યાં પણ ચાર ભૂત કે પાંચ ભૂતવાદનો નિરાસ છે; એટલે આપણે માની શકીએ કે દાર્શનિક સૂત્રોની બ્યવસ્થાના કાળમાં ઉપનિષદના પ્રાચીન સ્તરમાંના અદ્વૈતી અનાત્મવાદીઓ હતા નહિ, પણ તેમનું સ્થાન નાનાભૂતવાદીઓએ લીધું હતું. એ નાનાભૂતવાતવાદીઓ માનતા હતા કે ચાર કે પાંચ ભૂતનો વિશિષ્ટ સમુદાય થવાથી આત્મા-ચૈતન્યની નિષ્પત્તિ થાય છે. આત્મા જેવી અનાદિ-અનંત કોઈ ક્ષાસ્ત્ર વસ્તુ છે જ નહિ, કારણ કે એ ભૂતસમુદાયનો નાશ થવાથી જ આત્માનો પણ નાશ થઈ જાય છે.

આ રીતે એ બંને ધારાઓ વિશે વિચારતાં એક વાત તરી આવે છે કે અદ્વૈતમાર્ગમાં એક કાળે અનાત્માની માન્યતા મુખ્યે હતી અને ક્રમે કરી આત્માદ્વૈતની માન્યતા દૃઢ થઈ. બીજી તરફ નાનાવાદીઓમાં પણ ચાર્વાક-જેવા દાર્શનિકો થયા છે જેમને મતે આત્મા જેવી વસ્તુને મૌલિક તત્ત્વોમાં સ્થાન હતું નહિ, બ્યારે તેમના વિરોધીઓ જૈન, બૌદ્ધ, સાંખ્યાદિ આત્મા અને અનાત્મા બંનેને મૌલિક તત્ત્વોમાં સ્થાન આપતા.

આત્માનું સ્વરૂપ-ચૈતન્ય

આત્માના સ્વરૂપ વિશેની જિજ્ઞાસા ઋગ્વેદના એક ઋષિને થઈ છે તે તેમના એક ઉદ્દગાર ઉપરથી જણાય છે, પણ તેમની એ જિજ્ઞાસામાં જાંઠી મૂંઝવણનો અનુભવ પ્રત્યક્ષ થાય છે. તે ઋષિ પોકારી બેઠો છે કે-‘આ હું કેવો છું તેની સમજ મને પડતી નથી.’^૨ આત્માના જ નહિ પણ વિશ્વાત્માના સ્વરૂપ વિશે પણ ઋગ્વેદના ઋષિને સંશય છે. વિશ્વના એ મહ તત્ત્વને એ સત્ કે અસત્ એ બેમાંથી કોઈપણ નામે કથવા તૈયાર નથી.^૩ કદાચ તેને એમ પણ લાગ્યું હોય કે એ મૂળ તત્ત્વ વચનગોચર થઈ શકે એવું છે જ નહિ ઋગ્વેદ (૧૦-૬૦) અને યજુર્વેદના પુરુષસૂક્ત (અ. ૩૧)ને આધારે એમ કહી શકાય કે સમસ્ત વિશ્વના મૂળમાં પુરુષ છે. એ પુરુષ ચેતન છે એ કહેવાની ભાગ્યેજ જરૂર છે. એ જ પુરુષનું સ્થાન આલ્મયુક્તમાં પ્રજાપતિએ લીધું એ પ્રજાપતિ સમસ્ત વિશ્વનો સર્જક મનાયો છે.^૪

બ્રાહ્મણકાળ પર્યન્ત બાહ્ય જગતનું મૂળ યોગવા પ્રયત્ન કરવામાં આવ્યો છે અને તેના મૂળમાં પુરુષ કે પ્રજાપતિને કલ્પવામાં આવ્યો છે. પણ ઉપનિષદમાં વિચારની દિશા બદલાઈ ગઈ છે : વિશ્વવિચારનું સ્થાન આત્મવિચારણાએ મુખ્યરૂપે લીધું છે. અને તેથી જ આત્મવિચારની ક્રમિક પ્રગતિનો ઇતિહાસ જાણવાનું પ્રાચીન સધન ઉપનિષદો છે.

૧. સૂત્રકૃષ્ણમ ૧.૧.૧૭.-૮; ૨.૧.૧૦; અહમલ સૂત્ર

૨. ન વા જાનામિ મદિવ દદમસ્મિ । ઋગ્વેદ ૧. ૧૬૪ ૩૭

૩. નાસદાદાશીત્ નો સદાશીત્ તદાનીમ્ । ઋગ્વેદ ૧૦. ૧૨૬.

૪. The Creative Period p. 67, 342

ઉપનિષદોમાં આવતી આત્મસ્વરૂપની વિચારણા જે કાળમાં ઉપનિષદો રચાયાં તે જ કાળની હોય એમ તો ન કહી શકાય પણ તેથી પણ પહેલાં લાગ્યા કાળથી જે વિચારપ્રવાહો ચાલી રહ્યા હતા તેની નોંધો તેમાં સ્પષ્ટવાર્ધ રહી છે એમ માનવું જોઈએ. વળી ઉપનિષદો એ વેદનો અંતિમ ભાગ ગણાય છે એટલે કોઈ સહજ એમ માનવા લલચાય કે કેરલ વૈદિક પરંપરાના પ્રધિઓએ જ આત્મવિચારણા કરી છે અને તેમાં બીજી કોઈ પરંપરાને ફાળો નથી.

પણ ઉપનિષદ પહેલાંની વૈદિક વિચારધારા અને ત્યાર પછીની કહેવાતી ઔપનિષદિક વૈદિક વિચારધારાની તુલના કરનારને બન્નેમાં જે મોટો ભેદ દેખાય છે તેના કારણની શોધ વિદ્વાનોએ કરી છે અને સિદ્ધ કર્યું છે કે વેદ સિવાયની અર્વેદિક વિચારધારાની અસરને કારણે જ એ ભેદ પડ્યો છે. એવી અર્વેદિક વિચારધારામાં જોન પરંપરાના પૂર્વજોનો ફાળો નાનોસૂનો નથી. એ પૂર્વજોને આપણે પરિત્રાજક શ્રમણોના નામથી ઓળખી શકીએ.

(૬) દેહાત્મવાદ-જૂતાત્મવાદ

આત્મવિચારણાનાં જે ક્રમિક પગથિયાં મંડાયાં હશે તેનો ખ્યાલ આપણને ઉપનિષદો આપે છે. બાહ્ય વિશ્વને ઔષ્ણ કરીને પોતામાં જે ચૈતન્ય અર્થાત્ વિજ્ઞાનની સ્ફૂર્તિ^૧ અનુભવાય છે તે કઈ વસ્તુ છે એની વિચારણા સુખ્ય રૂપે ઉપનિષદોમાં કરવામાં આવી છે. બીજી બધી જડ વસ્તુ કરતાં પોતાના સમસ્ત શરીરમાં જ એ સ્ફૂર્તિનો વિશેષરૂપે અનુભવ થતો હોવાથી સર્વપ્રથમ પોતાના દેહને જ આત્મા અથવા જીવ માનવા વિચારકનું મન લલચાય એ સ્વાભાવિક છે. અમુરોમાંથી વૈશ્યન અને દેવોમાંથી ઇન્દ્ર પ્રજપતિ પાસે આત્મવિજ્ઞાન મેળા માટે જાય છે, એવી કથા ઉપનિષદમાં આવે છે. પાણીના ડુંડમાંના તે બન્નેના પ્રતિબિમ્બને, બતાવીને પ્રજપતિએ પૂછ્યું કે શું દેખાય છે? તેના ઉત્તરમાં તેમણે જણાવ્યું કે પાણીમાં અમારું નખથી માંડીને શિખ સુધી પ્રતિબિમ્બ દેખાય છે. પ્રજપતિએ કહ્યું કે જોને તમે જુઓ છે તે જ આત્મા છે. આ સાંજળીને બન્ને ચાહ્યા મયા. અને વૈશ્યને અસુરોમાં દેહ એજ આત્મા છે એમ પ્રચાર કર્યો.^૨ પણ ઇન્દ્રને એથી સમાધાન થયું નહિ

તૈત્તિરીય ઉપનિષદમાં પણ જ્યાં રચૂલથી સૂક્ષ્મ-સૂક્ષ્મતર આત્મસ્વરૂપ કમે કરી બતાવવામાં આવ્યું છે ત્યાં સર્વ પ્રથમ અન્નમય આત્માનો પરિચય આપ્યો છે, અને જણાવ્યું છે કે અન્નથી પુરુષ ઉત્પન્ન થયો છે, તેની શ્રદ્ધિ પણ અન્નથી થાય છે, અને તેનો લય પણ અન્નમાં થાય છે. આમ હોવાથી એ પુરુષ અન્નરસમય છે.^૩ આ વિચારણા દેહને આત્મા માનીને થયેલી છે.

આ મન્તવ્યને પ્રાકૃત-પાલિ ગ્રન્થોમાં “તજ્જીવત્તચ્છરીરવાદ” તરીકે ઓળખાવવામાં આવ્યું છે અને દાર્શનિક સૂત્રકાળમાં “દેહાત્મવાદ” તરીકે નિર્દેશવામાં આવ્યું છે. પ્રસ્તુત ગ્રન્થમાં બીજા મહુધરે આ જ વિષયમાં કાંકા કરી છે કે-દેહ એ જ આત્મા છે કે તેથી બિન છે.

આ દેહાત્મવાદને જ મળતો ચારભૂત અથવા પાંચભૂતને આત્મા માનનારાઓનો વાદ પ્રચલિત હતો તેનો નિર્દેશ જોન આગમ અને બૌદ્ધ ત્રિપિટકમાં મળે છે. એમ જણાય છે કે ત્રિચારકોએ જ્યારે દેહતત્ત્વનું વિશ્લેષણ કરવા માંડ્યું હતો ત્યારે કોઈએ તેને ચારભૂતાત્મક^૪

અને કોઈએ તેને પાંચજૂતાત્મક માન્યું.^૧ એવા જૂતાત્મવાદીઓ અથવા દેહાત્મવાદીઓ પોતાના મતના સમર્થનમાં જે પ્રકારની દલીલો આપતા હતા તેમાં મુખ્ય દલીલો આવી હતી :

જેમ કોઈ પુરુષ તથાવારને આનર્માંથી જુદી ખેંચી કાઢીને બતાવી શકે છે તેમ આત્માને શરીરથી જુદો કાઢીને કોઈ બતાવી શકતું નથી, અથવા જેમ તથામાંથી તેણે કાઢીને બતાવી શકાય છે કે દહીંમાંથી માખણ કાઢીને બતાવી શકાય છે તેમ જીવને કોઈ શરીરથી જુદો કાઢીને બતાવી શકતું નથી. શરીર ટકે છે ત્યાંસુધી જ તે ટકી રહે છે અને શરીરનો નાશ થતાં તેનો પણ નાશ થઈ જાય છે.^૨

બૌદ્ધોના દીર્ઘનિઃશ્વાસના પાયાસી સુત્રમાં અને જૈનોના રાયપસેણુધ્ય સુત્રમાં નાસ્તિક રાજ પાયાસી-પએસીએ શરીરથી જીવ જુદો નથી એ સિદ્ધ કરવા જે પ્રયોગો કર્યા હતા તેની એકસરખી વિસ્તૃત નોંધ છે. તે ઉપરથી જણાય છે કે તેણે મરનારને કહી રાખ્યું હતું કે તમે મરીને જે લોકમાં જાઓ ત્યાંથી મને કહેવા આવજો. પણ તેમાંનું કોઈ તેને મૃત્યુ પછીની સ્થિતિ વિશે કહેવા આવ્યું નહિ તેથી તે માનવા લાગ્યો કે આત્માનો નાશ મૃત્યુ વખતે જ થઈ જાય છે, શરીરથી બિન્ન એવો કોઈ આત્મા નથી. ને રાજએ શરીર એ જ આત્મા છે એમ સિદ્ધ કરવા ખાતર જીવતા માણસને લોહાની પેટીમાં કે હાંદીમાં પૂરીને જોયું કે મૃત્યુ વખતે તેનો જીવ બહાર નીકળે છે કે નહિ પરીક્ષાને અંતે નક્કી કર્યું કે શરીરમાંથી, મૃત્યુ વખતે કોઈ જીવ બહાર નીકળતો નથી. જીવિત અને મૃત વ્યક્તિને તોળાને પરીક્ષા કરી કે મૃત્યુ વખતે જીવ જો આપ્યો જતો હોય તો વજન ધરી જતું જોઈએ પણ તેમ થવાને બદલે તેને જણાયું કે મૃત વ્યક્તિનું તો વજન બિઝડું વધી જાય છે. મનુષ્યના શરીરના ટુકડે ટુકડા કરીને કમે કરીને હાડ માંસ વગેરેમાં જીવને શોધ્યો, પણ તેમાં પણ તે જડ્યો નહિ. વળી તે દહીંલ કરતો કે શરીર અને જીવ જુદાં હોય તો એક બાળક શા માટે અનેક આણેને ફેંકી શકતો નથી અને સુવાન તેમ કરી શકે છે. માટે શક્તિ એ આત્માની નહિ પણ શરીરની છે, અને શરીરના નાશ સાથે તેનો નાશ થાય છે.

પાયાસી રાજની જુદી જુદી પરીક્ષાઓ અને દલીલો ઉપરથી જણાય છે કે તે જૂતની જેમ આત્માને પણ ઇન્દ્રિયોનો વિષય માનીને આત્મા વિશેની શોધ કરતો હતો; આત્માને પણ એક ભૌતિક તત્ત્વ માનીને જ તેની શોધ ચલાવતો હતો. અને તેથી જ તેને નિરાશા મળી. જો તેણે આત્માને અમૃત તત્ત્વ માનીને તેની શોધ કરવા પ્રયત્ન કર્યો હોત તો તેની શોધની પ્રક્રિયા જુદી જ હોત. રાયપસેણુધ્યમાં જણાવ્યા પ્રમાણે પએસીના દાદા પણ તેના જેવો જ નાસ્તિક હતો. આ ઉપરથી જણાય છે કે આત્માને ભૌતિક માનીને તેના વિશે વિચાર કરનારા બહુ જૂના કાળમાં પણ હતા. એની સાક્ષી પૂર્વોક્ત તૈત્તિરીય ઉપનિષદમાંથી પણ મળે છે-જેને આધારે આત્માને અલમપ^૩ કહેવામાં આવ્યો છે. વળી ઉપનિષદથી પણ પ્રાચીન ઐતરેય આરણ્યકમાં આત્માના વિકાસને દર્શાવતાં જે પ્રથિયાં મૂક્યાં છે તેથી પણ સિદ્ધ થાય છે કે આત્મવિચારણામાં આત્માને ભૌતિક માનવો એ તેનું પ્રથમ પ્રથિયું છે તે આરણ્યકમાં^૪ વનસ્પતિ પશુ અને મનુષ્યના ચૈતન્યનો પરસ્પર જે સંબંધ છે તેનું વિશ્લેષણ કરવામાં આવ્યું છે. તેમાં જણાવ્યું છે કે ઓષધિ-વનસ્પતિ

૧. સુત્રકૃતાય ૧.૧.૧. ૭-૮.

૨. સુત્રકૃતાય ૨.૧.૬; ૨.૧.૧૦

૩. તૈત્તિરીય ૨૧.૨

૪. ઐતરેય આરણ્યક ૨.૩.૨

અને આ જે બધાં પશુઓ અને મનુષ્યો છે તેમાં આત્મા ઉત્તરેતર વિકસતે પામે છે, કારણ કે ઓપધિ અને વનસ્પતિમાં તો તે માત્ર રસરૂપે જ દેખા દે છે, પણ પશુઓમાં તો ચિત્ત પણ દેખાય છે. અને મનુષ્યમાં તો વિકસતો તે ત્રણ કાળનો વિચારક બની જાય છે.

(૨) પ્રાણાત્મવાદ-હિન્દ્રિયાત્મવાદ

ઉપનિષદમાં આવતી વૈરાગ્ય અને ઇન્દ્રની કથાનો એક ભાગ દેહાત્મવાદની ચર્ચામાં આવી ગયો છે. અને એમ પણ કહેવાયું છે કે ઇન્દ્રને દેહ એ જ આત્મા છે એ પ્રજાપતિના રપટ્ટીકરણમાં અસંતોષ હતો. એટલે આપણે માની શકીએ કે એ જમાનામાં માત્ર ઇન્દ્ર જ નહિ, પણ તેના જેવા ધણા વિચારકોને એ પ્રશ્ન મૂકવો હતો અને તેમની એ મૂંઝવણોએ જ આત્મતત્ત્વ વિશે વધુ વિચાર કરવા તેમને પ્રેર્યા હશે. અને ચિંતકોએ જ્યારે શરીરની આધ્યાત્મિક ક્રિયાઓનું નિરીક્ષણ-પરીક્ષણ કરવા માંડ્યું હતું ત્યારે પ્રાણ તેમનું પ્રથમ ધ્યાન ખેંચે તે શ્વાભાવિક છે. તેમણે જોયું હતું કે નિદ્રામાં જ્યારે બધી ઇન્દ્રિયો પોતાનું કામ બંધ કરી દે છે ત્યારે પણ શ્વાસોચ્છ્વાસ તો ચાલુ જ હોય છે માત્ર મૃત્યુ પછી એ શ્વાસોચ્છ્વાસ દેખાતો નથી. આથી તેમણે નક્કી કર્યું કે જીવનમાં પ્રાણ જ મહત્ત્વનો ભાગ ભજવે છે. એટલે તેમણે જીવનની બધી ક્રિયાના કારણ રૂપે એ પ્રાણને જ માન્યો.^૧ જ્યારે દેહમાં રક્તરાયમાણ તત્ત્વને પ્રશ્નરૂપે ચિંતકોએ યોગખાત્ર્યું એટલે તેનું મહત્ત્વ બહુ જ વધી ગયું અને તેના જ રીશે વધારે વિચાર થવા લાગ્યો. પરિણામે હાન્ડોગ્ય^૨ ઉપનિષદમાં પ્રાણ માટે કહેવામાં આવ્યું કે આ વિશ્વમાં જે કંઈ છે તે પ્રાણ છે. અને બૃહદારણ્યકમાં^૩ તો તેને દેવતાનો પણ દેવતા કહી દીધો છે.

પ્રાણ અર્થાત્ વાયુને આત્મા માનનારોઓનું ખંડન મિલિન્દ પ્રશ્નમાં નાગસેને કર્યું છે.^૪

શરીરમાં થતી ક્રિયાઓમાં જે સાધનો છે તેમાં ઇન્દ્રિયો મહત્ત્વનો ભાગ ભજવે છે, એટલે વિચારકનું ધ્યાન તે તરફ જાય અને ઇન્દ્રિયોને જ આત્મા માનવા પ્રેરાય એ શ્વાભાવિક છે. બૃહદારણ્યક ઉપનિષદમાં ઇન્દ્રિયોની ફરીફાઈનો ઉલ્લેખ છે અને તે જ સ્વયં સમર્થ હોય એવો તેમનો દાવો રજૂ કરાયો છે.^૫ એ ઉપરથી માની શકાય કે ઇન્દ્રિયોને આત્મા માનવાનું વલણ પણ કોઈનું હતું. દાર્શનિક સૂત્ર-ટીકાકાળમાં એવા ઇન્દ્રિયાત્મવાદીઓનું ખંડન પણ કરવામાં આવ્યું છે, તેથી એવો મત કોઈનો અવશ્ય રહ્યો હતો એમ માની શકાય છે. એ ઇન્દ્રિયાત્મવાદ વિરુદ્ધ પ્રાણાત્મવાદના સમર્થકોએ જે દલીલ આપી કે તે બૃહદારણ્યકમાં મળે છે તેમાં જણવ્યું છે કે મૃત્યુ બધી ઇન્દ્રિયોને શકવી દે છે, પણ બધી ઇન્દ્રિયો વચ્ચે રહેલા પ્રાણને મૃત્યુ કયું જ કરી શકતું નથી, એટલે ઇન્દ્રિયોએ પ્રાણનું રૂપ લીધું તેથી ઇન્દ્રિયો પણ પ્રાણ કહેવાય છે.^૬

પ્રાચીન જૈન આગમોમાં જે દશ પ્રાણ ગણાવ્યા છે તેમાં ઇન્દ્રિયોને પણ પ્રાણ કહેવામાં આવી છે, તેથી પણ ઉક્ત વાતનું સમર્થન થાય છે. આ રીતે પ્રાણાત્મવાદમાં ઇન્દ્રિયાત્મવાદનો સમાવેશ થઈ જાય છે.

૧. તૈત્તિરીય ૨.૨, ૩; કોષીતકી ૩.૨.

૨. હાન્ડોગ્ય ૩.૧૫.૪

૩. બૃહદારણ્યક

૧૫. ૨૨-૨૩

૪. મિલિન્દ પ્રશ્ન ૨.૧૦

૫. બૃહદારણ્યક ૧. ૫૨૧.

૬. બૃહદારણ્યક

૧.૫.૨૧.

સાંખ્યમત વૈકૃતિક અંધની વ્યાખ્યામાં વાચસ્પતિ મિત્રે ઇન્દ્રિયોને પુરુષ માનનારા-
એને ઉત્ક્રેષ્ઠ કર્યો છે તે પણ ઇન્દ્રિયાત્મવાદીઓ વિશે જ સમજવો.^૧

આ પ્રમાણે આત્માને દેહરૂપ માનવામાં આવે કે જુતાત્મક અથવા તો પ્રાણરૂપ માનવામાં આવે કે ઇન્દ્રિયરૂપ માનવામાં આવે, છતાં એ બધા મતે આત્મા તેના ભૌતિક રૂપમાં જ આપણી સામે આવે છે. તેનું અભૌતિક રૂપ આમાંથી પ્રકટ થતું નથી. અથવા તો એમ કહી શકાય કે આ બધા મતો પ્રમાણે આત્મા તેના વ્યક્ત રૂપમાં આપણી સામે આવે છે. તે ઇન્દ્રિયથી ગ્રાહ્ય છે, એમ સામાન્યપણે આ બધા મતોમાં મનાયું છે. અને આત્માનું વિશ્લેષણ તેના તે રૂપને જ સામે રાખીને કરવામાં આવ્યું છે. એટલે જ તેના અવ્યક્ત અથવા અભૌતિક સ્વરૂપ પ્રત્યે આમાંના કોઈનું જ્ઞાન મળ્યું નથી.

પણ ઋષિઓએ જેમ વિશ્વના ભૌતિક રૂપની પણ પર જઈને એક અવ્યક્ત તત્ત્વ સ્વીકાર્યું^૨ તેમ આત્મા વિશે પણ તેમણે માન્યું કે તે પણ તેના પૂર્ણરૂપમાં આંખે દેખી શકાય તેવો છે જ નહિ. જ્યારથી તેમનું આત્મ વશણ થયું ત્યારથી આત્મવિચારણાએ નવું રૂપ લીધું.

જ્યાંસુધી આત્મા તેના ભૌતિક રૂપમાં મનાય ત્યાંસુધી આ લોક સિવાયના પરલોકમાં તેના અમનની માન્યતા કે તેના કારણ કર્મની માન્યતા કે પુણ્ય-પાપનો માન્યતાને અવગણ્ય નથી રહેતો, પણ જ્યારે આત્માને સ્થાયી તત્ત્વરૂપે સ્વીકારવામાં આવે ત્યારે જ એ બધા પ્રશ્નોનો વિચાર કરવો સ્વતઃ પ્રાપ્ત થઈ જાય છે. આમ હોવાથી જ આત્મગાદ સાથે સંકળાયેલા પરલોક અને કર્મવાદનો વિચાર હવે પછી જ કરવાનું પ્રાપ્ત થાય છે.

(૩) મનોમય આત્મા

ચિત્તકેએ અનુભવ્યું કે પ્રાણ હોવાતી ઇન્દ્રિયો પણ મન વિના સાર્થક નથી, મનને સંપર્ક હોય તો જ ઇન્દ્રિયો પોતાના વિષયને મહણ કરી શકે છે, અન્યથા નહિ; અને વળી વિચારણામાં તો ઇન્દ્રિયો કશું જ કરી શકતી નથી.-ઇન્દ્રિયવ્યાપાર ન હોય છતાં વિચારણાનું સાતત્ય બની રહે છે. સુષ્મ મનુષ્યની ઇન્દ્રિયો કશું જ કરતી નથી ત્યારે પણ મન કર્યાનું કર્યા પહોંચી જાય છે; એટલે તેઓ ઇન્દ્રિયોથી આગળ વધીને મનને આત્મા માનવા લાગી ગયા હોય એ સંભવે છે. ઉપનિષદકાળમાં જેમ પ્રાણમય આત્મા એ અજમય આત્માનો અંતરાત્મા મનાયો છે તેમ પ્રાણમય આત્માનો પણ અંતરાત્મા મનોમય આત્મા મનાયો છે એ સુચવે છે કે વિચારપ્રગતિમાં પ્રાણમય આત્મા પછી મનોમય આત્માની કલ્પના કરવામાં આવી હશે.^૩

પ્રાણ અને ઇન્દ્રિયો કરતાં પણ મન સૂક્ષ્મ છે, પણ તે ભૌતિક છે કે અભૌતિક એ વિષયમાં દાર્શનિકો^૪ એકમત નથી. પણ એટલું તો ચોક્કસ કે પ્રાચીન કાળમાં મન અભૌતિક પણ મનાતું હશે એટલે જ ન્યાય-વૈશ્યાકાદિ^૫ દાર્શનિકોએ મનને અણુ માનવા છતાં પૃથ્વી આદિ જુતોના કોઈપણ અણુથી તેને વિલક્ષણ માન્યું છે. વળી સાંખ્યમતે પણ જે, જુતોની નિષ્પત્તિ થયા પહેલાં જ પ્રાકૃતિક અહંકારમાંથી મનની નિષ્પત્તિ થઈ જાય છે, એમ મનાયું

૧. સાંખ્ય. કાં. ૪૪ ૨. ઋગ્વેદ ૧૦.૧૨૬ ૩. તૈત્તિરીય ૨.૩ ૪. 'મન' વિશે દાર્શનિક મતોદોના વિવરણ માટે જુઓ 'પ્રમાણમીમાંસા' ટિપ્પણ પૃષ્ઠ ૪૨ ૫. ન્યાય સૂ. ૩.૨.૩૧; વૈશ્યાક સૂ. ૭.૧.૨૩

છે- તે પણ જુલો કરતાં તેની સદ્ગતિનો સંકેત કરે જ છે. વળી વૈભવિક બૌદ્ધોએ તો મનને વિજ્ઞાનનું સમનન્તર કરણ કહ્યું હોવાથી તે વિજ્ઞાનરૂપ છે.^૧ આમ પ્રાચીન કાળમાં મનને અઔતિક માનવાનું એક વશણ સ્પષ્ટ દેખાય છે, તેથી આત્મવિચારણામાં પ્રાણને છોડીને મનને આત્મા માનવાનું જે ચિંતકને પ્રથમ સૂચનું હતું તેણે જ સર્વપ્રથમ આત્મને બૌતિક કોટિમાંથી અઔતિક કોટિમાં મૂક્યો હતો એમ માનવું જોઈએ.

મનને આત્મા માનનારાઓ દાર્શનિક સૂત્રકાળમાં પણ વિલમ્બાન હતા એ દાર્શનિક સૂત્રગ્રન્થો અને તેની દીક્ષાઓને આધારે પણ જાણવા મળે છે.^૨ મનને આત્મા માનનારાઓનું કહેવું હતું કે જે હેતુઓ વડે દેહથી આત્માને બિન સિદ્ધ કરવામાં આવે છે તે વડે તે મનોમય સિદ્ધ થાય છે. અર્થાત્ એક ઇન્દ્રિયે જોયેલું અને બીજા ઇન્દ્રિયે સ્પર્શેલું તે એક જ છે એવું પ્રતિસંધાન, મન સર્વવિષયક હોવાથી, કરી શકે છે, તેથી મનને જ આત્મા માની લેતાં જોઈએ, તેથી બિન આત્મા માનવો જરૂરી નથી.

વેદાન્તસારમાં સદાનંદે કહ્યું છે કે તૈત્તિરીય ઉપનિષદના ‘અન્યોન્તરાત્મા મનોમય’ (૨.૩) એ વાક્યને આધારે ચાર્વાકો મનને આત્મા માને છે. સાંખ્યસંમન વિકૃતના ઉપાસકોમાં મનને આત્મા માનનારાઓનો સમાવેશ છે.^૩

બૃહદારણ્યકમાં મન એ શું છે તેનો વિવિધ ગતિ વિચાર કરવામાં આવ્યો છે તેમાં જણાવ્યું છે કે ‘માતૃ’ મન બીજે હતું તેથી મેં જોયું નહિ; ‘માતૃ’ મન બીજે હતું તેથી મેં સાંભળ્યું નહિ- એટલે ‘માતૃ’ જોતાં માણસ મન વડે જુએ છે ને મન વડે જ સાંભળે છે. કામ, સંકલ્પ, વિચિકિત્સા (સંશય), અહા અબહા, ધૃતિ, અધૃતિ, લજ્જા, બુદ્ધિ, ભય એ બધું મન જ છે. તેથી માણસને કાઈ પીડ પર સ્પર્શ કરે તોપણ તે મનથી જાણી જાય છે.^૪ વળી તેમાં મનને પરમબ્રહ્મ સત્રાટ પણ કહ્યું છે.^૫ છાન્દોગ્યમાં^૬ પણ તેને બ્રહ્મ કહ્યું છે.

મનથી જે વિશ્વપ્રવચ્ચ છે તેનું જે નિરૂપણ તેલ્લેમિન્દુ ઉપનિષદમાં છે તેથી મનનો મહિમા જણાય છે. તેમાં જણાવ્યું છે કે ‘મન જ બધું જગત છે, મન જ મોટો શત્રુ છે, મન સંસાર છે મન જ ત્રણ જગત છે, મન જ મોટું દુઃખ છે... મન જ કાલ છે, મન જ સંકલ્પ છે, મન જ જીવ છે, મન જ ચિત્ત છે, મન જ અહંકાર છે, મન જ અંતઃકરણ છે, મન જ પૃથ્વી છે, મન જ પાણી છે, મન જ તેજ છે, મન જ મોટો વાયુ છે, મન જ આકાશ છે, મન જ શબ્દ છે, સ્પર્શ રૂપ રસ ગંધ અને પાંચ કોષ મનથી ઉત્પન્ન થયેલા છે, જગત સ્વપ્ન સુષુપ્તિ વગેરે મનોમય છે, દિગ્ધાત્રો વસુઓ રુદ્રો આદિત્યો મનોમય છે.’^૭

(૪) પ્રજ્ઞાત્મા, પ્રજ્ઞાનાત્મા, નિજ્ઞાનાત્મા

કૌષીતકી ઉપનિષદમાં પ્રાણને પ્રજ્ઞા અને પ્રજ્ઞાને પ્રાણ એવું નામ આપવામાં આવ્યું છે તે બતાવે છે કે પ્રાણાત્મા પછી જ્યારે પ્રજ્ઞાત્માની શોધ થઈ ત્યારે જૂના-નવાનો સમન્વય આવશ્યક હતો. ઇન્દ્રિયો અને મન એ બંને પ્રજ્ઞા વિના કશું જ કરી શકતાં નથી,

૧. જ્ઞાનામન્તરાતીત વિજ્ઞાન ચર્ચિત્તમ્નન.-ભમિર્ધર્મકોષ ૧.૧૭ ૨ ન્યાય સૂત્ર ૩.૧.૧૬: ન્યાય-વાર્તિક ૫૦ ૩૩૬ ૩. સાંખ્યકારિકા ૪૪ ૪. બૃહદાં ૧.૫.૩ ૫ બૃહદાં ૪.૧૬; ૬. છાન્દોગ્ય ૭.૩ ૭. તેલ્લેમિન્દુ ઉપનિષદ ૫.૬૮, ૧૦૪; ૮. ‘પ્રાણોસ્મિ પ્રજ્ઞાત્મા’ કૌષીતકી ૩: ૨; ૩.૩; ચો વૈ પ્રાણ: જ્ઞા પ્રજ્ઞા, ચા વા પ્રજ્ઞા સ પ્રાણ: કૌષી. ૩.૩.૩.૪

એમ કહી ઇન્દ્રિયો અને મનથી પણ પ્રજ્ઞાનું મહત્ત્વ બધારે છે એમ કૌષીતકીમાં^૧ જણાવવામાં આવ્યું છે તે બતાવે છે કે મનોમય આત્માનો પણ પ્રજ્ઞાત્મા એ અન્તરાત્મા છે. આ જ વસ્તુને તૈત્તીર્ય ઉપનિષદ (૨.૪.)માં વિજ્ઞાનાત્માને મનોમય આત્માનો અન્તરાત્મા કહીને સૂચવી છે. એટલે પ્રજ્ઞા અને વિજ્ઞાનને પર્વાયો માનવામાં અસંગતિ નથી. એતરેય^૨ ઉપનિષદમાં પ્રજ્ઞાનઅઘના જે પર્વાયો આપવામાં આવ્યા છે તેમાં મન પણ છે. એ સૂચવે છે કે પૂર્વકલ્પિત મનોમય આત્મા સાથે પ્રજ્ઞાનાત્માનો સમન્વય છે. તેમાં જ પ્રજ્ઞા અને પ્રજ્ઞાનને પણ એક જ કલાં છે^૩ અને પ્રજ્ઞાનના પર્વાય તરીકે વિજ્ઞાનને પણ બતાવ્યું છે.^૪

હાર એ છે કે વિજ્ઞાન, પ્રજ્ઞા, પ્રજ્ઞાન એ બધા શબ્દો એકાર્થક મનાયા અને તે અર્થ તે આત્મા એમ મનાયું. મનોમય આત્મા સૂક્ષ્મ છતાં મન કોઇને મતે ભૌતિક અને કોઈને મતે અભૌતિક છે પણ વિજ્ઞાનને બધારે આત્મા એવું નામ આપવામાં આવ્યું ત્યાર પછી જ આત્મા એ અભૌતિક તત્ત્વ છે એવી વિચારણાનો પ્રારંભ થયો. આત્મવિચારણામાં વિજ્ઞાન, પ્રજ્ઞા કે પ્રજ્ઞાનને આત્મા કહીને ચિંતકોએ આત્મવિચારની દિશાને જ બદલી દીધી. હવે જ આત્મા એ ભૌતિક ચેતન તત્ત્વ છે એવી માન્યતા તરફ વિચારકે પ્રવાણ આદર્યું અને પ્રજ્ઞાનની એટલી બધી પ્રતિષ્ઠા કરવામાં આવી કે આત્મ-વ્યાજી બધાને પ્રજ્ઞાન કહી દીધાં^૫

પ્રજ્ઞા તત્ત્વનું વિસ્તેષણ હવે જરૂરી હતું, એટલે તેના વિશે વિચાર કરવામાં આવ્યો. બધી ઇન્દ્રિયો અંત મનને પ્રજ્ઞામાં પ્રતિષ્ઠિત માનવામાં આવ્યાં. બધારે મનુષ્ય સુધે કે મૃત હોય છે ત્યારે ઇન્દ્રિયો પાણરૂપ પ્રજ્ઞામાં મળી બયેલી હોય છે તેથી કશું જ જ્ઞાન શક્ય શકતું નથી મનુષ્ય બધારે જાગે છે કે ફરી જન્મે છે ત્યારે તણુખામાંથી અગ્નિ જેમ પ્રજ્ઞામાંથી ઇન્દ્રિયો ફરી પાછી બહાર આવે છે^૬ અને મનુષ્ય જ્ઞાન કરે છે. ઇન્દ્રિયો પ્રજ્ઞાના એક અંગ જેવી છે^૭ અને તેથી તેઓ પ્રજ્ઞા વિના પોતાનું કામ કરવા સમર્થ નથી.^૮ હવે ઇન્દ્રિયો અને મનથી પણ ભિન્ન એવા પ્રજ્ઞાત્માને જણાવવા માટે પ્રપત્ન ક.વા જણાવ્યું છે. ઇન્દ્રિયોના વિષયોને નહિ, પણ ઇન્દ્રિયોના વિષયોને જણાનાર પ્રજ્ઞાત્માને જણાવવા માટે પ્રેરણા કરવામાં આવી છે. મનને જણાવું જરૂરી નથી, પણ મનન કરનારને જણાવે જરૂરી છે. આ પ્રમાણે ઇન્દ્રિયાદિ સાધનોથી પર એવા પ્રજ્ઞાત્મા-સાધકને જણાવવા માટે કૌષીતકી ઉપનિષદે બાર આપ્યો છે.^૯

કૌષીતકી ઉપનિષદમાં આવેલા ઉપર્યુક્ત વિસ્તેષણને આધારે કહી શકાય કે પ્રજ્ઞાને એ ઉપનિષદમાં ઇન્દ્રિયોનું અધિષ્ઠાન માનવામાં આવી છે એ ઠીક છે પણ હજી પ્રજ્ઞાના સ્વયં પ્રકાશિત રૂપ પ્રત્યે વિચારકનું ધ્યાન થયું જ નથી એટલે સુમારસ્થામાં ઇન્દ્રિયોનો વ્યાપાર નહિ હોવાથી કોઈપણ પ્રકારનું જ્ઞાન પરનું કે સ્વનું તેમાં સ્વીકારવામાં આવ્યું નથી.^{૧૦} તે જ રીતે મૃત્યુ પછી જ્યાંસુધી નવી ઇન્દ્રિયોનું નિર્માણ થતું નથી ત્યાંસુધી પણ પ્રજ્ઞા અક્રિયકર જેવી જ માનવામાં આવી છે. પ્રજ્ઞાને અધીન ઇન્દ્રિયો છે એમ માનવા છતાં

૧. કૌષીતકી ૩.૬, ૭; જુઓ ગુજરાતી ભાષાંતર પૃ. ૮૬૨ ૨. એતરેય ૩.૨.૦
૩. એતરેય ૩.૩ ૪. એતરેય ૩.૨ ૫. એતરેય ૩.૧ ૨-૩ ૬. કૌષીતકી ૩.૨ ૭. કૌષીતકી ૩.૫
૮. કૌષીતકી ૩.૭ ૯. કૌષીતકી ૩.૮ ૧૦. આવા આત્માના જ્ઞાનથી ઇન્દ્રને સ્પર્શ થયો ન હતો અને તેણે સુપ્તસ્થાના આત્માથી પણ પર એવા આત્માનું પ્રબળપતિ પામેથી જ્ઞાન મેળવ્યું હતું એવો ઉલ્લેખ ઇન્દોગ્યમાં છે ૮.૧૧. અહીં બુદ્ધિ ૧.૧૫-૨૦ પણ એવું જોઈએ.

પ્રજ્ઞા પણ ધ્વનિયો વિના કંઈ જ કરવા સમર્થ નથી, એ વસ્તુ સ્વીકારી લીધી છે વળી હજી પ્રજ્ઞા અને પ્રાણને એક માન્યા હોવાથી પ્રાણથી પણ પર એવી સ્વયંપ્રકાશી પ્રજ્ઞાનું રૂપ જ્ઞાનમાં ન આવે તે સ્વાભાવિક છે.

કોઠાપનિષદમાં^૧ જ્યાં ઉત્તરોત્તર ચડિયાતા તત્ત્વની મજબૂતરી કરી છે ત્યાં મનથી ભૂલિને, જીલ્લિથી મહત્તને, મહત્તથી અવ્યક્ત-પ્રકૃતિને, પ્રકૃતિથી પુરુષને ઉત્તરોત્તર પર-ચડિયાતા કલાં છે. આ જ વસ્તુ ગીતામાં પણ કહી છે. એ પ્રક્રિયા સાંખ્યોની છે. એ માન્યતા ઉપરથી જાણાય છે કે વિજ્ઞાન પણ ચેતનનો ધર્મ નહિ પણ અચેતન પ્રકૃતિનો ધર્મ છે, એવી પ્રાચીન માન્યતા હતી. એથી વિજ્ઞાનાત્માની શોધ થયા છતાં આત્મા સંપૂર્ણ ચેતનરૂપે-અજડરૂપે-સિદ્ધ થયો એમ કહી શકાય નહિ. પણ પ્રજ્ઞાત્મા સુધી વિચારકે ઉડપન કર્યા પછી તેનો આગળનો માર્ગ સંકેહ હતો, એટલે આત્મામાંથી ભૌતિક ગંધને નિર્મૂળ કરતાં તેને વાર લાગે તેમ હતું નહિ.

(૫) જ્ઞાનન્દાત્મા

મનુષ્યનાં અનુભવનું વિશ્લેષણ જો કરવામાં આવે તો તેમાં તેનાં એ રૂપો ૨૫૫૮ તરીકે આવે છે : એક તો વસ્તુવિદ્યસિદ્ધિ છે અર્થાત્ વસ્તુનું જે જ્ઞાન થાય છે તે અનુભવનું એક રૂપ છે અને બીજું રૂપ તે વેદના છે. એક સંવેદન છે તો બીજું વેદન છે. વસ્તુને જાણવી તે એક રૂપ છે અને તેને જોગવવી એ બીજું રૂપ છે. જાણવા સાથે જ્ઞાનનો અને જોગ સાથે વેદનાનો સંબંધ છે. પ્રથમ જ્ઞાન છે અને પછી જોગ છે એ વેદના પણ અનુકૂળ અને પ્રતિકૂળ બન્ને પ્રકારની હોય છે પ્રતિકૂળ વેદનાને કાર્ષિપદ કરવું નથી અનુકૂળ વેદના સૌને ગમે છે. તે સુખ કહેવાય છે એ સુખની પરાક્રમને આનંદ એવું નામ અપાણું છે બાહ્ય વસ્તુના જોગથી નિરપેક્ષ એવી અનુકૂળ વેદના એ આત્માનું સ્વરૂપ છે અને ચિંતકોએ તેને જ્ઞાનન્દાત્મા એવું નામ આપ્યું છે. અનુભવના એક સંવેદનરૂપના પ્રાધાન્યે પ્રજ્ઞાત્મા અથવા વિજ્ઞાનાત્માની કલ્પના થઈ તો તેના બીજા રૂપ વેદનાને પ્રાધાન્યે જ્ઞાનન્દાત્માની કલ્પનાને વેગ મળ્યો હશે એવી સંભાવના થાય છે આત્મા જેવી એક અખંડ વસ્તુનું ખંડ-ખંડ કરીને દર્શન કરવામાં આવે તો વિજ્ઞાનાત્મા અને જ્ઞાનન્દાત્મા જેવાં તેનાં રૂપો વિચારક સમક્ષ ઉપસ્થિત થાય તે સ્વાભાવિક છે.

વિજ્ઞાનનું શક્ય તો જ્ઞાનન્દાત્મા છે, તેથી ચિંતકોએ વિજ્ઞાનાત્માનો પણ અન્તરાત્મા જ્ઞાનન્દાત્માને માન્યો હોય તો નવાઈ નથી ૨ વળી એક દાર્શનિક અને એક ધાર્મિક એવી બે ભાવના મનુષ્યમાં છે. દાર્શનિક જો કે વિજ્ઞાનાત્માને પ્રાધાન્ય આપે છે, પણ દાર્શનિકમાં જ રહેશે ધાર્મિક આત્મા જ્ઞાનન્દાત્માની કલ્પના કરીને તૃપ્તિ અનુભવે તો તેમાં અશ્વર્થ નથી ૨

(૬) પુરુષ, ચેતન આત્મા-ચિદાત્મા-બ્રહ્મ

અજભ્રમ આત્માથી માંડીને વિચારકે આત્માની જાગૃતમાં જ્ઞાનન્દાત્મા સુધી પ્રગતિ કરી, પણ તેની એ પ્રગતિ હજી આત્મતત્ત્વનાં જુદાં જુદાં આવરણોને આત્મા માનીને થઈ રહી હતી, પણ એ બધાએ આત્માનો પણ જે આત્મા હતો તેની શોધ કરવાની બાકી જ

૧. કોઠા ૧.૩.૧૦-૧૧ ૨. તૈત્તીરીય ૨-૫ ૩ Nature of Consciousness in Hindu Philosophy, p 29

હતી. એ આત્માની જ્યારે શોધ થઈ ત્યારે કહી દેવામાં આવ્યું કે અનમય આત્મા, જેને શરીર કહેવામાં આવે છે તે તો રમ જોડું છે. તેને દોરનાર રમી એ જ ખરો આત્મા છે.^૧ આત્મા વિનાનું શરીર કશું જ કરી શકતું નથી. શરીરની જે ચાલક શક્તિ છે તે જ આત્મા છે. આમ શરીર અને આત્મા એ બંને તરતો પૃથક્ છે એમ સ્પષ્ટ કરવામાં આવ્યું. આત્માથી સ્વતંત્રપણે પ્રાણ કશું જ કરી શકતો નથી. આત્મા એ તો પ્રાણનો પણ પ્રાણ છે.^૨ પ્રજોપનિષદમાં તો કહેવામાં આવ્યું છે કે આત્માથી જ પ્રાણનો જન્મ છે. મનુષ્ય પર તેનો પડછાયો આધાર રાખે છે, તેમ પ્રાણ એ આત્માને અવલભે છે.^૩ આ રીતે પ્રાણ અને આત્માનો બેઠ કયો

ઇન્દ્રિય અને મનથી પણ એ આત્મા બિન્ન છે એવી સૂચના કેનોપનિષદમાં^૪ કરવામાં આવી છે. ત્યાં જણાવ્યું છે કે ઇન્દ્રિયો અને મન એ બ્રહ્મ-આત્મા વિનાં કશું જ કરવા સમર્થ નથી આત્મા છે એટલે જ ચક્ષુ આદિ ઇન્દ્રિયો અને મન પોતપોતાનું કાર્ય કરે છે. જેમ વિજ્ઞાનાત્માનો અંતરાત્મા આનંદાત્મા છે તેમ આનંદાત્માનો વ અંતરાત્મા સત્ એવું બ્રહ્મ છે, એમ કહીને વિજ્ઞાન અને આનંદથી પણ પર એવા બ્રહ્મની કલ્પના કરવામાં આવી છે.^૫

બ્રહ્મ અને આત્મા એ જુદા નથી પણ એક જ તત્ત્વનાં બે નામો છે.^૬ એ જ આત્માને સર્વ તત્ત્વોથી પર એવો પુરુષ પણ કહ્યો છે અને સર્વ જુતોમાં ગુહાત્મા પણ કહ્યો છે.^૭ કંઠોપનિષદમાં બુદ્ધિને-વિજ્ઞાનને પ્રાકૃત-ગુણ બતાવ્યું છે એટલે વિજ્ઞાનાત્માની કલ્પનાથી ચિંતકોને સંતોષ ન થાય એ સ્વાભાવિક છે. તેથી તેનાથી પણ પર એવા ચિદાત્મા-પુરુષ ચેતન આત્માની શોધ આવશ્યક હતી અને તે બ્રહ્મ અથવા ચેતન-આત્માની કલ્પનાએ પૂરી થઈ. આ રીતે ચિંતકોએ આત્માને અઔતિક તત્ત્વરૂપે સ્થિર કરી દીધો. આ પ્રમાણે જૂનથી માંડીને ચેતન સુધીની આત્મવિચારણાની ઉત્કર્ષાતિનો ઇતિહાસ અહીં પૂરો થાય છે.

પ્રથમ વિજ્ઞાનાત્માના વર્ણન પ્રસંગે કહેવામાં આવ્યું છે કે તેને સ્વયંજ્યોતિ માનવામાં નથી આવ્યો. સુમાવરથામાં તે અચેતન બની ગય છે. તે સ્વપ્રકાશી નથી, પણ આ પુરુષ-ચેતન આત્મા કે ચિદાત્મા વિશે એમ નથી. તે તો સ્વયંજ્યોતિ છે, સ્વયં પ્રકાશી છે.^૮ તે તો વિજ્ઞાનનો પણ અંતર્યામી છે^૯ એ સર્વાન્તરાત્મા વિશે કહેવામાં આવ્યું છે કે તે સાક્ષાત્ છે, અપરોક્ષ છે, પ્રાણનો લેનાર તે છે, આપનો જેનાર તે છે, કાનનો સંભળનાર તે છે, મનનો વિચારનાર તે છે, જ્ઞાનનો જાણનાર તે છે.^{૧૦} એ જ દ્રશ્ય છે, એ જ શ્રોતા છે, એ જ મન્તા છે, એ જ વિજ્ઞાતા છે.^{૧૧} નિત્ય ચિન્માત્રરૂપ છે, સર્વ પ્રકાશરૂપ છે, ચિન્માત્ર જ્યોતીરૂપ છે.^૫

૧. ઇમલેક્ષ ઉપનિષદનો સાર-બુઓ, History of Indian Philosophy, Vol. 2, p. 131; મૈત્રી ઉપનિષદ ૨-૩-૪૬ કંઠો ૧-૩-૩ ૨ ફેન ૧-૨. ૩. પ્રજોપનિષદ ૩-૩. ૪. ફેન ૧.૪-૬. ૫. તૈત્તિરીય ૨-૬. ૬. 'સર્વં હિ एतद् ब्रह्म अयमात्मा ब्रह्म' -માંડુક્ય ૨. બૃહદાં ૨-૫-૧૯. ૭. કંઠોપનિષદ ૧.૩.૧૦-૧૨ ૮ બૃહદાં. ૪. ૩. ૬ અ ૧ ૬. વિજ્ઞાનાત્મા અને પ્રજ્ઞાનપત્ર (બૃહદાં. ૪-૫-૧૩) આત્મા બન્ને અતર છે. પ્રથમ પ્રાકૃત છે જ્યારે બીજો પુરુષ-ચેતન છે. ૨. બૃહદાં ૩-૭-૨૨. ૧૦ બૃહદાં ૩.૪.૧-૨. ૧૧. બૃહદાં ૩.૭.૨૩; ૩.૮.૧૧. ૫. મૈત્રેયુપનિષદ ૩-૧૬-૨૧.

આ પુરુષ કે ચિદાત્માને અજર, અક્ષર, અમૃત, અમર, અવ્યય, અજ, નિત્ય, ક્ષુદ્ર શાશ્વત, અનન્ત માનવામાં આવ્યો છે.^૧ એના વિશે કહ્યું (૧-૩-૧૫)માં કહેવામાં આવ્યું છે કે તે અસંપન્ન, અરપણ, અરૂપ, અવ્યય, અરસ, નિલ, અગ્રન્થવત્, અનાદિ, અનન્ત, મહત્ તત્ત્વથી પર, ક્ષુદ્ર, એવા આત્માને જાણીને મનુષ્ય યત્નુના મુખમાંથી મુક્ત થઈ જાય છે.

(૭) બ. બુદ્ધનો આત્માવાદ

આપણે જોયું કે ચિંતકો સર્વપ્રથમ બાહ્ય દૃષ્ટિએ માલ્ય એવા બૃતને જ મૌલિક તત્ત્વ સ્વીકારતા, પણ કાલક્રમે તેઓ આત્મતત્ત્વને સ્વીકારતા થયા. તે તત્ત્વ ઇન્દ્રિયમાલ નહિ, પણ અતીન્દ્રિય હતું. આવા એક અતીન્દ્રિય તત્ત્વની કલ્પના જ્યારે ચિંતકોને સૂચી ત્યારે તેના સ્વરૂપ વિશે ચિંતનમાં તેઓ લાગી જાય તે સ્વાભાવિક છે. પ્રાણ મન અને પ્રજાથી પણ પર એવા આત્માની જ્યારે કલ્પના થઈ ત્યારે ચિંતકો સામે નવા નવા પ્રશ્નો આવીને ઊભા રહ્યા. પ્રાણ, મન, પ્રજા એ તો એવી વસ્તુઓ હતી જેનું જ્ઞાન સહજ હતું, પણ આત્મા તો એથી પણ પર મનાયો, એટલે તેનું જ્ઞાન કેવી રીતે કરવું, અને તે કેવો છે, તેનું શું સ્વરૂપ છે એ પ્રશ્નો ઉત્પન્ન થયા. ખરી આત્મવિદ્યા હવે જ શરૂ થઈ અને લોકોને આ વિદ્યાનો એવો નાદ લાગ્યો કે તેમને આત્માની શોધમાં જ કર્તવ્યનો ઇતિશ્રી જણાઈ. આ દુનિયાના કે સ્વર્ગના ભોગો તેમને એ આત્મસુખની અપેક્ષાએ તુરંત લાગ્યા અને ત્યામ અને તપશ્ચર્માની કડિન યાતનાઓ તેમણે સહર્ષ સ્વીકારી. નચિકેતા^૨ જેવા કુમારો મૃત્યુ પછીની આત્માની સ્થિતિ જાણવા માટે એટલા બધા આતુર બની ગયા કે તેમને આ દુનિયાના કે સ્વર્ગનાં સુખો તુરંત લાગવા મંડ્યાં. મૈત્રેયી^૩ જેવી સ્ત્રીઓ પોતાના પતિની મિલકતનો વારસો લેવાને બદલે આત્મવિદ્યાની શોધમાં પડી ગઈ અને પતિને કહેવા લાગી કે, જેના વડે હું અમર ન થઈ શકું તે લઈને હું શું કરું ? હે ભગવન, અમર બનવાનું સાધન તમે જાણતા હો તો તે મને કહો અને કોઈ કોઈ તો પોકારી પોકારીને કહેવા લાગ્યા કે જેમાં લુપ્તોક, અન્તરીક્ષ અને પૃથ્વી તેમજ સર્વ પ્રાણો સાથે મન યોગપાત થયું છે તે એકમાત્ર આત્માનું જ જ્ઞાન પ્રાપ્ત કરો અને બીજી બધી વાતો છોડી દો. એ આત્મા અમરપણું મેળવવા માટે સેતુ જેવો છે.^૪ યાગવલ્ક્ય તો છેવટે આજળ વધીને કહે છે કે પતિ, પત્ની, પુત્રો, ધન, પશુ એ બધું પણ આત્માને ખાતર જ મિથ્ય છે, માટે એ આત્માને જ જોવો જોઈએ, તેને વિશે જ સાંભળવું જોઈએ, તેને વિશે વિચાર કરવો જોઈએ, તેને વિશે જ ધ્યાન કરવું જોઈએ. એમ કરવાથી જ બધું જ્ઞાત થઈ જાય છે.^૫

આનું એક શુભ પરિણામ એ આવ્યું કે વૈદિક કર્મકાંડ પ્રત્યે ચિંતકોનો વિરોધ જાણ્યો. પણ આ વિદ્યાનો પણ પાછો અતિરેક થયો અને અતીન્દ્રિય આત્મા વિશે જેને જેમ કહ્યું તેમ કલ્પના કરવા લાગી ગયા. વસ્તુસ્થિતિ આવી હોવાથી ઔપનિષદ આત્મવિદ્યા વિશે પ્રતિક્રિયા જાતે તે સ્વાભાવિક છે. અને તેની પ્રતિક્રિયા બ. બુદ્ધના ઉપદેશોમાં આપણને એવા મળે છે બધાં ઉપનિષદોનું સારતત્ત્વ તો છેવટે એ

૧. કહ ૩-૨: બહ્લો ૪-૪-૨૦; ૩-૮-૮; ૪-૪-૨૫; મૈત્રેયી ૧-૬, હમ્પાદિ. ૨. કહો ૧. ૧. ૨૩-૨૬. ૩. બહ્લો ૨-૪-૩ ૪. બુદ્ધ ૨-૨-૫. ૫. બહ્લો ૪-૫-૬.

જ છે કે વિશ્વના મૂળમાં માત્ર એક જ શાશ્વત આત્મા-બ્રહ્મ તત્ત્વ છે અને એ જિવાય બીજું કશું જ નથી. ઉપનિષદના ઋષિઓએ હેવટે તો એટલે સુધી કહી દીધું કે અદ્વૈત તત્ત્વ જતાં જે મનુષ્યો સસારમાં બેઠી કલ્પના કરે છે તે પોતાના સર્વનાશને નોતરે છે.^૧ આ પ્રકારે એ સમયે આત્મવાદનાં પૂર જિમટ્યાં હતાં એટલે એ પૂરની સામે બંધ બંધવાનું કાર્ય બ. શુદ્ધે કયું. તેમાં તેમને સ્થાયી સફળતા કેટલી મળી એ એક જુદા પ્રશ્ન છે, પણ બ. શુદ્ધે એ પૂરને અનાત્મવાદ તરફ વાગવા પૂરતો પ્રયત્ન કર્યો એ જ કહેવાનું છે.

બ્રમવાન શુદ્ધે અનાત્મવાદનો ઉપદેશ આપ્યો એમ જ્યારે આપણે કહીએ છીએ ત્યારે એમ નથી સમજવાનું કે તેઓ આત્મા જેવી વસ્તુનો સર્વથા નિષેધ કરે છે. તેમના નિષેધનું તાત્પર્ય એટલું જ છે કે ઉપનિષદોમાં જે પ્રકારના શાશ્વત અદ્વૈત આત્માનું પ્રતિપદન કરવામાં આવ્યું છે, આત્માને જે પ્રકારે વિશ્વનું એકમાત્ર ઔલિક તત્ત્વ માનવામાં આવ્યું છે તેનો વિરોધ બ્રમવાન શુદ્ધે કર્યો છે.

ઉપનિષદના પૂર્વોક્ત જનવાદીઓ અને દર્શનિક સૂત્રકાળના નાસ્તિકો કે ચાર્વાકો પણ અનાત્મવાદી છે અને બ. શુદ્ધ પણ અનાત્મવાદી છે. એ બન્ને અટલી વાતોમાં સદ્ભત છે કે આત્મા એ સર્વથા સ્વતંત્ર એવું દ્વ્ય નથી અને તે નિત્ય કે શાશ્વત પણ નથી અર્થાત્ બન્નેને મતે આત્મા એ ઉત્પન્ન થનારી વસ્તુ છે. પણ ચાર્વાક અને બ. શુદ્ધમાં જે મતભેદ છે તે એ છે કે પુરૂષમ્, આત્મા, જીવ, ચિત્ત નામની એક સ્વતંત્ર વસ્તુ છે એમ બ. શુદ્ધ માને છે, જ્યારે જનવાદી તેને માત્ર એક, ચાર કે પાંચ જુઓમાંથી નિષ્પન્ન થનારી પરતંત્ર વસ્તુ માને છે. બ. શુદ્ધ પણ જીવ પુરૂષમ્ કે ચિત્તને અનેક કારણોથી ઉત્પન્ન તો માને છે અને એ અર્થમાં તે પરતંત્ર પણ છે, પણ એ ઉત્પત્તિનાં જે કારણ છે તેમાં પણ વિજ્ઞાન અને વિજ્ઞાનેતર બન્ને પ્રકારનાં કારણો વિદ્યમાન હોય છે; જ્યારે ચાર્વાકને મતે ચૈતન્યની ઉત્પત્તિમાં ચૈતન્યેતર જુઓ જ કારણો છે, ચૈતન્ય કારણુ છે જ નહિ. તાત્પર્ય એ છે કે જુઓની જેમ વિજ્ઞાન પણ એક મૂળ તત્ત્વ છે, જે જન્ય અને અનિત્ય છે એમ બ. શુદ્ધ સ્વીકારે છે, જ્યારે ચાર્વાકે માત્ર જુઓને જ મૂળ તત્ત્વ માને છે. શુદ્ધ ચૈતન્ય-વિજ્ઞાનની સંતતિ-ધારાને અનાદિ માને છે, પણ ચાર્વાકને મતે ચૈતન્યધારા જેવું કશું જ નથી. નદીનો પ્રવાહ ધારાબદ્ધ જલગિન્દુઓથી બને છે અને તેમાં એકત્વની પ્રતીતિ થાય છે, તેમ વિજ્ઞાનની સંતતિ-પરંપરાથી વિજ્ઞાનધારા બને છે અને તેમાં પણ એકત્વની પ્રતીતિ થાય છે. વસ્તુતઃ જલગિન્દુઓની જેમ પ્રત્યેક દેશ અને કાલમાં વિજ્ઞાનક્ષણો બિન્ન જ હોય છે. આવી વિજ્ઞાનધારાનો સ્વીકાર બ. શુદ્ધે કર્યો છે, પણ ચાર્વાકને તે પણ માન્ય નથી.

બ. શુદ્ધે રૂપ, વેદના, સંગ્રા, સંસ્કાર અને વિજ્ઞાન, ચક્ષુષ્યાદિ ઇન્દ્રિયો, તેના વિષયો, તેનાથી થતું જ્ઞાન મન, માનસિક ધર્મ અને મનોવિજ્ઞાન એ બધાંને એકકને લક્ષ્મીને વિચાર કર્યો છે અને બધાંને અનિત્ય, દુઃખ અને અનાત્મ કહી દીધાં છે. એ બધાં વિશે તેઓ પૂછતા કે નિત્ય છે કે અનિત્ય ? ઉત્તર મળતો કે તે અનિત્ય છે. એટલે તેઓ ફરી પૂછતા કે જે અનિત્ય હોય તે સુખ છે કે દુઃખ ? ઉત્તર મળતો કે દુઃખ. એટલે તેઓ ફરી પૂછતા કે જે વસ્તુ અનિત્ય હોય, દુઃખ હોય, વિપરિણામી હોય, શું તેના વિશે 'આ માત્ર' છે, એ

૧. "મનસૈવાનુદ્રષ્ટ્યં નૈહ નાનાસ્તિ કિંચન । સ્વપ્નોઃ સ સ્વપ્નમાવોતિ ચ દદ્ધ માનેષ પરમતિ ॥" બૃહદ્દા ૪. ૪. ૧૬; કંઠ ૪. ૧૧.

હું છું, એ મારો આત્મા છે' એવા વિકલ્પો કરી શકાય? ઉત્તરમાં નકાર મળતો. અને આ રીતે બધું અનુભવ જ છે, આત્મા જેવી વસ્તુ શોધી જણતી નથી, એમ તેઓ શ્રોતાને પ્રતીતિ કરાવી દેતા.^૧

ભગવાન શુદ્ધ રૂપાદિ બધી વસ્તુને જન્મ માની છે અને વ્યાપ્તિ કરી છે કે જે જન્મ હોય છે તેનો નિર્ગમ અવશ્યક થાય છે.^૨ આથી અનાદિ અનંત એવા આત્મતત્ત્વને શુદ્ધતત્ત્વ સ્થાન નથી.

પૂર્વોક્ત મનોમય આત્મા સાથે બૌદ્ધસંમત પુદ્ગલ એટલે કે દેહધારી જીવ-જેને ચિત્ત પણ કહેવાય છે તેની તુલના કરવા કોઈ લક્ષ્યાધ જળ એમ જાને. પણ વસ્તુતઃ એ જાનેમાં ભેદ છે. બૌદ્ધમતે મન અંતઃકરણ મનાયું છે અને ઇન્દ્રિયોની જેમ ચિત્તોત્પાદમાં એ પણ એક કારણ છે; એટલે મનોમય આત્મા સાથે તેની તુલના થઈ શકે નહિ, પણ વિજ્ઞાનાત્મા સાથે તેની તુલના અંશતઃ થઈ શકે છે વિજ્ઞાનાત્મા એ સતત જગરિત નથી, સતત સંવેદક નથી, પણ સુપ્તાવસ્થા કે મૃત્યુવખને તે લીન થઈ જાય છે અને ફરી પાછો સંવેદક બને છે. એ જ વસ્તુ પુદ્ગલ વિશે પણ કહી શકાય તેને પણ સુપ્તાવસ્થામાં અને મૃત્યુવખને નિરોધ છે. આ તુલના આંશિક એટલા માટે છે કે વિજ્ઞાનાત્મા જ ફરી પાછો જગરિત થાય છે એમ મનાયું છે; પણ શુદ્ધ તો જગરિત થનાર પુદ્ગલને કે મૃત્યુ પછી જન્મનાર પુદ્ગલને વિશે 'એ જ છે' કે 'બિન છે' એ બન્ને વિધાનોમાંથી એક પણ વિધાનને ઉચિત માન્યું નથી. જો તે એમ કહે કે એ જ પુદ્ગલે ફરી જન્મ લીધો તો ઉપનિષત્સંમત શાસ્ત્રતવાદનું સમર્થન થઈ જાય, જે શુદ્ધને અનિષ્ટ છે. અને જો તે એમ કહે કે 'બિન છે' તો પણ ભૌતિકવાદીઓના ઉચ્છેદવાદનું સમર્થન થઈ જાય, જે પણ શુદ્ધને અનિષ્ટ છે. એટલે શુદ્ધ માત્ર એટલું જ કહે છે કે પ્રથમ ચિત્ત હતું એટલે બીજું થયું થનાર તે જ નથી અને તેથી બિન પણ નથી, પણ તે તેની ધારામાં છે એટલે જન્મ-જરા-મરણાદિ કોઈ સ્થાયી ધ્રુવ જીવના છે એમ નહિ, પણ તે બધા અમુક કારણોને લઈને થાય છે એમ કહેવું જોઈએ એવો શુદ્ધનો ઉપદેશ હતો. શુદ્ધમતે જન્મ જરા મરણ એ બધું તો છે, પણ તે બધાને સ્થાયી કાષ્ઠ આધાર પણ છે એમ બૌદ્ધ માનતા નથી કે તાત્પર્ય એ છે કે ભગવાન શુદ્ધને આવાંકોનો દેહાત્મવાદ જ અમાન્ય છે એમ નહિ, પણ ઉપનિષત્સંમત સર્વાન્તર્યામી નિત્ય, ધ્રુવ, શાશ્વત એવો આત્મા પણ અમાન્ય છે. તેમના મતે આત્મા શરીરથી અત્યન્તબિન્ન છે એમ પણ નથી અને શરીરથી તે અબિન્ન છે એમ પણ નથી. તેમને આવાંકસંમત ભૌતિકવાદ એકાન્ત લાગે છે અને ઉપનિષદોનો દૃઢસ્થ આત્મવાદ પણ એકાન્ત બળ્યાય છે. એમનો માર્ગ તો મધ્યમમાર્ગ છે જેને તેઓ "પ્રતીત્યસમુત્પાદવાદ-અમુક વસ્તુની અપેક્ષાથી અમુક વસ્તુ ઉત્પન્ન થઈ એવો વાદ-કહે છે. તે શાશ્વતવાદ નથી, ઉચ્છેદવાદ નથી, પણ અશાશ્વતાનુચ્છેદવાદને નામે તેમના વાદને કહી શકાય.

૧. સંયુત્તનિકાય ૧૨. ૭૦ ૩૨-૩૭, દીગ્નિકાય-મહાનિહાનસુત ૧૫, વિનયપિટક-મહાવગ્ગ-
૧. ૬. ૩૮-૪૬ ૨. 'ય કિંચિ સમુદયધમ્મ સન્ન તં તિરોલ્લખમ્'—મહાવગ્ગ ૧. ૬. ૨૯.
'જ્ઞાને સંસારા અનિદ્ધવા-જુલ્લા-જનસા' અ.યુત્તરનિકાય તિગ્ગિપાત ૧૩૪. ૩. સંયુત્તનિકાય ૧૨-૩૬,
અંયુત્તરનિકાય ૩, દીધનિકાય પ્રહાનલ સુત, સંયુત્તનિકાય ૧૨. ૧૫, ૨૪; વિસુદ્ધિમગ્ગ ૧૭.
૧૬૧-૧૭૪.

શુદ્ધમતે સંસારમાં સુખ દુઃખ ઇત્યાદિ અવસ્થાઓ છે, કર્મ છે, જન્મ છે, મરણ છે, બન્ધ છે, સુક્રિત છે—આ બધું જ છે; પણ એ બધાનો કોઈ સ્થિર, અમૃત નથી—અવસ્થાતા નથી. એ બધી અવસ્થાઓ પૂર્વપૂર્વનાં કારણોને લઈને ઉત્પન્ન થતી રહે છે અને એક નવા કાર્યને ઉત્પન્ન કરીને નષ્ટ થતી રહે છે. આ પ્રકારે સંસારનું ચક્ર ચાલ્યા કરે છે. પૂર્વનો સર્વથા ઉન્નત પશુ ઇષ્ટ નથી અને પ્રીત્ય પશુ ઇષ્ટ નથી. ઉત્તર પૂર્વથી સર્વથા અસંબંધ છે, અપૂર્વ છે એમ પણ ન કહેવાય, કારણ કે કાર્ય—કારણની સાકાર્યમાં બન્ને જકડાયેલાં છે. પૂર્વનો બધો સંસ્કાર ઉત્તરને મળી જાય છે એટલે હવે પૂર્વ તે ઉત્તરપે વિશ્વમાન બને છે, ઉત્તર એ પૂર્વથી સર્વથા બિન પશુ નથી અને અબિન પશુ નથી પણ અખ્યાત છે, કારણ કે બિન કહેવા જતાં ઉન્નતવાદ બને અને અબિન કહેવા જતાં સામ્યવાદ. જા શુદ્ધને એ બન્ને વાદો અમાન્ય હતા, એટલે આતી બાબતોમાં તેમણે અખ્યાતવાદનું કારણ સ્વીકાર્યું છે.^૧

આ જ વસ્તુને શુદ્ધધર્મે પૌરાણિકોનું વચન દર્શાવે જણાવી છે—

કર્મસ્થ કારકો નત્યિ વિપાકસ્થ ચ વેદકો ।
 સુદ્ધમ્મા પવત્તિ એવેત સમ્મવસ્થનં ॥
 એવ કમ્મે વિપાકે ચ વત્તમાને સહેતુકે ।
 બીજલક્ષ્ણાકાનં વ પુઠ્ઠા કોટિ ન નામતિ ॥
 બનાગતે પિ સંસારે અપ્પવત્તં ન દિસ્સતિ ।
 એતસ્સં બનઙ્ગાય તિલ્લિયા અસચચલ્લી ॥
 જાતસંજ્ઞ ગહેત્વન સસ્થતુચ્છેદદસ્થિનો ।
 દ્વાસદ્ધિદિટ્ઠિ ગણ્હન્તિ અઙ્ગમઙ્ગવિરોચિતા ॥
 દિટ્ઠિચ્છન—જદા તે તળ્હાસોતેન ચુટ્ઠરે ।
 તળ્હાસોતેન—ચુટ્ઠન્તા ન તે દુક્ખા પમુચ્છરે ॥
 એવમેત અભિઙ્ગાય મિલ્લુ સુદ્ધસ સારકો ।
 ગમ્મીર નિપુણ સુઙ્ગ પચ્ચં પટિવિજ્ઞતિ ॥
 કર્મ નત્યિ વિપાકમ્હિ પાકો કર્મ ન વિજ્ઞતિ ।
 અઙ્ગમઙ્ગ ઉમ્મો સુઙ્ગા ન ચ કર્મ વિના ફલ ॥
 યથા ન સુરિયે અગ્નિ ન મણિમ્હિ ચ શોભયે ।
 ન તેષિ બહિ સો અત્થિ સમારેહિ ચ આર્યાય ॥
 તથા ન અન્તે કર્મસ્થ વિપાકો ડપ્પલ્લભતિ ।
 બહિદ્ધાવિ ન કર્મસ્થ ન કર્મ તત્થ વિજ્ઞતિ ॥
 ફલ્લેન સુઙ્ગં તં કર્મ ફલ કર્મે ન વિજ્ઞતિ ।
 કર્મં ચ સો ઉપાદાય તત્તો નિબ્બત્તત્તી ફલ ॥
 ન હેત્થ દેવો જ્ઞાયા વા સંસારસ્સત્થિકારકો ।
 સુદ્ધકમ્મા પવતતિ હૈત્થપમારપચ્ચય ॥

આનું તાત્પર્ય એ છે કે—

૧. બુદ્ધો ન્યાયાવગારનાતિક—ચત્તિની પ્રસ્તાવના, પૃ ૬; મિલિન્દ પા ૨. ૨૫-૩૩, પૃ ૨૧-૨૨

કર્મને કરનાર કોઈ છે નહિ, વિપાક-કર્મનું ફલ-ને વેદનાર કોઈ છે નહિ, પણ શુદ્ધ ધર્મોની પ્રવૃત્તિ થાય છે આ જ સમગ્દર્શન છે.

આ પ્રમાણે કર્મ અને વિપાક પોતપોતાના હેતુને લઈને પ્રવૃત્ત થાય છે અને તેમાં પહેલું કાણુ એ બીજ અને વૃક્ષની જેમ કહી શકાતું નથી એટલે કે કર્મ અને વિપાક અનાદિકાળથી એકથી બીજું એમ બીજ અને વૃક્ષની જેમ ચાત્યાં આવ્યાં છે.

વગી એ કર્મ અને વિપાકની સંતતિ ક્યારે નિરુદ્ધ થશે એ પણ કહી શકાતું નથી. તેથી કે આ વસ્તુને જાણ્યા વિના પરાધીન બને છે.

સર્વ-જીવને લઈને કોઈ શાશ્વત અને કોઈ ઉન્નિવૃદ્ધવાદનું અવશંબન લે છે અને પરસ્પર વિરોધી એવી ૬૨ દષ્ટિઓને મૂકે છે.

દષ્ટિના બંધનમાં બંધાઈને તેઓ તૃષ્ણાસ્રોતમાં તથાઈ જાય છે અને તેમાં તથાતા એવા તે દુઃખથી મુક્ત થઈ શકતા નથી.

એ વસ્તુને જાણીને શુદ્ધ-આવક મંબીર નિપુણ શન્ય એવા પ્રત્યયને જાણે છે.

કર્મ એ વિપાકમાં નથી અને વિપાક એ કર્મમાં નથી, એ બંને એકબીજાથી શન્ય છે છતાં કર્મ વિના ફલ-વિપાક તો છે નહિ.

જેમ અગ્નિ સૂર્યમાં નથી, મણિમાં નથી, ગોમય-છાયામાં નથી અને તેથી બહાર પણ નથી, પણ તે બધાનો સમુદાય થયે તે ઉત્પન્ન થાય છે-તે જ પ્રકારે કર્મનો વિપાક એ કર્મમાં ઉત્પલ્લબ નથી અને કર્મથી બહાર પણ નથી, અને વિપાકમાં પણ કર્મ નથી, આ પ્રમાણે કર્મ એ ફલશન્ય છે, કર્મમાં ફળ નથી છતાં પણ કર્મને લઈને ફળ તો મળે છે.

અહીં કોઈ દેવ કે બ્રહ્મા સંસારનો કર્તા છે નહિ-શુદ્ધ ધર્મોની જ પ્રગતિ હેતુસમુદાયને લઈને થાય છે-વિશુદ્ધિમાર્ગ ૧૯. ૨૦.

બહાંત નામસેને રચની? હૃપમાથી પુદ્ગલ એ કેશ દાંત ઇત્યાદિ શરીરના અંશો તથા રૂપ, વેદના, સંતા, સંસ્કાર, વિજ્ઞાન એ બધાની અપેક્ષાએ છે, પણ પારમાર્થિક કોઈ છે નહિ એમ જણાવ્યું છે. મિલિન્દ પ્રશ્ન ૨. ૪. સ્તં ૨૯૮.

સ્વયં શુદ્ધધોષે કલ્પું છે કે—

યથેવ ચક્ષુર્વિજ્ઞાણ મનોધાતુ બનન્તર ।

ન ચેવ આગત નાપિ ન મિજ્જત બનન્તર ॥

તથેવ પરિસન્નિવમ્હિ વત્તે ચિત્તસતતિ ।

પુરિમં મિજ્જતિ ચિત્ત પચ્છિમ જાયતં તત્તો ॥

મનોધાતુથી અનન્તર જેમ ચક્ષુવિજ્ઞાન થાય છે-તે કાર્યાથી આવ્યું તો નથી છતાં તે ઉત્પન્ન નથી થયું એમ પણ નથી, તે જ પ્રકારે જન્માન્તરમાં ચિત્તસંતતિ વિશે સમજવાનું છે કે પૂર્વાચરનો નાશ થયો છે અને તેથી નવું ચિત્ત ઉત્પન્ન થયું છે (વિશુદ્ધિમાર્ગ ૧૯-૨૩)

બ. શુદ્ધ એ પુદ્ગલને ક્ષણિક અને નાના-અનેક કહ્યો છે. એ ચેતન તો છે, પણ માત્ર ચેતન છે એમ તો ન કહી શકાય. તે નામ અને રૂપ એ બંનેના સમુદાયરૂપ છે એટલે તેને ભૌતિક-અભૌતિકના મિશ્રરૂપ જ કહેવો જોઈએ. આ પ્રકારે બૌદ્ધસંમત

પુદ્ગલ એ ઉપનિષદની જેમ કેવલ ચેતન કે ભૌતિકવાદીઓની જેમ કેવલ અચેતન નથી; આમાં પણ બે છુદ્દનો સંખ્યમાર્ગ જ છે. મિલિન્દપ્રશ્ન ૩૩; વિશુદ્ધિમાર્ગ ૧૮. ૨૫-૩૫ સંક્ષિપ્તવિકાસ ૧ ૧૩૫

(૮) દાર્શનિકોનો આત્મવાદ

ઉપનિષદકાળ પછી ભારતીય વિવિધ વૈદિક દર્શનોની વ્યવસ્થા થઈ છે એટલે હવે એ વિશે પણ નિદેશ કરવો આવશ્યક છે. ઉપનિષદો ભણે લાંબા કાળની વિચારપરંપરાને વ્યક્ત કરતાં હોય, પણ તેમાં એનું એક સૂત્ર સામાન્ય છે. જીવાદનું પ્રાધાન્ય માનીએ કે આત્મવાદનું, પણ એક વસ્તુ નક્કો જ છે કે વિશ્વના મૂળમાં કોઈ એક વસ્તુ છે, અનેક નહિ-એ પ્રકારની એકસૂત્રતા સમગ્ર ઉપનિષદોમાં જોવા મળે છે. ઋગ્વેદ (૧૦. ૧૨૬)માં તેને તદેક તો કહ્યું હતું, પણ નામ આપ્યું ન હતું. બ્રહ્મણકાળમાં તે એક તત્ત્વ પ્રગ્નપતિ કહેવાયું. ઉપનિષદોમાં તેને સત્, અચત્, આકાશ, જલ, વાયુ, ગ્રાણી, મન, પ્રણા, આત્મા, બ્રહ્મ, એવા વિવિધ નામે કહ્યું, પણ તેમાં વિશ્વના મૂળમાં અનેક તત્ત્વ માનનારી વિચારધારાને પ્રશ્ન આપવામાં આવ્યો નથી. પણ દાર્શનિક સૂત્રોની જગતે રચના થઈ ત્યારે વેદાન્ત દર્શન સિવાયના ભારતીય વૈદિક-અવૈદિક બધાં દર્શનોમાં અદૈતવાદને પ્રશ્ન મળ્યો હોય તેવું દેખાતું નથી; એટલે માનવુ જોઈએ કે જાણેને ઉપનિષદો પહેલાંનું અવૈદિક પરંપરાનું દાર્શનિક સાહિત્ય ઉપજીત ન હોય, પણ અદૈતવિરોધી પરંપરાનું અસ્તિત્વ પ્રાચીન કાળથી હતું જ. એ પરંપરાના અસ્તિત્વને કારણે જ વેદ-બ્રહ્મણપ્રાતિપાદિત વૈદિક કર્મકાંડને સ્થાને સ્વયં વૈદિકાએ જ્ઞાનમાર્ગ અને આધ્યાત્મિક માર્ગ અપનાવ્યો છે અને એ જ પરંપરાના અસ્તિત્વને કારણે વૈદિક દર્શનોએ અદૈત માર્ગને છોડી દૈતમાર્ગ અથવા તો બહુતત્ત્વવાદી પરંપરાને અપનાવી છે. વેદવિરોધી શ્રમણપરંપરામાં જ જૈન પરંપરા, આજીવકપરંપરા, બૌદ્ધ પરંપરા, ચાર્વાક અને બીજી ઘણી પરંપરાઓ થઈ, પણ આજે માત્ર જૈન અને બૌદ્ધ પરંપરાનું અસ્તિત્વ છે. આપણે જોયું કે ઉપનિષદવિચારધારાની પરાકાષ્ઠા અદૈત ચેતન આત્મા કે બ્રહ્મ તત્ત્વના સ્વીકારમાં થઈ છે, પણ વૈદિક દર્શનોમાં ન્યાય-વૈશેષિક, સાંખ્યયોગ, પૂર્વમીમાંસા એ બધાંએ માત્ર અદૈત આત્મા જ નહિ, પણ જડ-ચેતન બંને પ્રકારનાં તત્ત્વોને મેલિક માન્યાં છે, એટલું જ નહિ, પણ આત્મતત્ત્વને પણ એક ન માનતાં બહુ-સંખ્યક માન્યું છે. ઉકત બધાં દર્શનોએ આત્માને ઉપનિષદની જેમ ચેતન કહ્યો છે, એટલે કે તેને ભૌતિક નથી માન્યો.

(૯) જૈનમત

આ બધાં વૈદિક દર્શનોની જેમ જૈન દર્શનમાં પણ આત્મા એ ચેતન તત્ત્વ સ્વીકારાયું છે અને અનેક છતાં પણ એ ચેતનતત્ત્વ સંસારી અવસ્થામાં બૌદ્ધ દર્શનના પ્રદમસની જેમ મૂર્ત-અમૂર્ત છે. જ્ઞાનાદિ યુગ્લોની અપેક્ષાએ અમૂર્ત છે, પણ કર્મ સાથેના તેના સંબંધને બધને તે મૂર્ત પણ છે. આથી વિપરીત બીજા બધાં દર્શનો ચેતનને અમૂર્ત જ માને છે.

ઉપસંહાર

આત્મસ્વરૂપ એ ચેતન્ય છે એ નિષ્કર્ષ ભારતીય બધાં દર્શનોએ સ્વીકાર્યો છે. ચાર્વાક દર્શન જે નાસ્તિક દર્શનને નામે ઓળખાય છે તે પણ આત્માને ચેતન જ કહે છે. તેનો બીજાં દર્શનોથી જે મતભેદ કે તે એ છે કે આત્મા તે ચેતન છતાં જ્ઞાત્યત તત્ત્વ

નથી, એ જુદામાંથી નિબળ થાય છે. બૌદ્ધો પણ ચેતન તરતને બીજાં દર્શનોની જેમ નિત્ય નથી કહેતા, પણ ચાવાકોની જેમ જન્ય કહે છે. છતાં ચાવાક અને બૌદ્ધમાં એક મહત્ત્વનો ભેદ છે. તે એ કે બૌદ્ધોને મતે ચેતન જન્ય છતાં ચેતનસંતતિ અનાદિ છે. ચાવાક પ્રત્યેક જન્ય ચેતનને સર્વથા વિન જ અપૂર્વ જ-માને છે. બૌદ્ધ પ્રત્યેક જન્ય ચેતન્યક્ષણને પૂર્વજનક ક્ષણથી સર્વથા વિન કે અવિન હોવાની ના પાડે છે. ચાવાકનો ઉપનિષદ કે ઉપનિષદ અને બીજાં દર્શનોનો આત્મ શાશ્વતવાદ બૌદ્ધદર્શનને માન્ય નથી; એટલે જ તે આત્મસંતતિ અનાદિ છે એમ કહે છે, આત્મા અનાદિ છે એમ નથી કહેતું. સાંખ્ય-યોગ, ન્યાય-વૈશેષિક, પૂર્વમીમાંસા-ઉત્તરમીમાંસા અને જૈન એ બધાં દર્શનો આત્માને અમરદિ માને છે, પણ જૈન અને પૂર્વમીમાંસાદર્શનોનો ભાદ્રપક્ષ આત્માને પરિણામી નિત્ય માને છે, જ્યારે આક્રીનાં બધાં દર્શનો તેને કૂટસ્થ નિત્ય માને છે.

આત્માને કૂટસ્થ માનનારા, તેમાં કશા જ પરિણામો થતાં નથી એમ માનનારા પણ સંસાર અને મોક્ષ તો માને છે અને તેને પરિણામી નિત્ય માનનારા પણ તેનો સંસાર અને મોક્ષ માને છે. એટલે કૂટસ્થ કે પરિણામી માનવા છતાં છવે સંસાર અને મોક્ષની બાબતમાં કશો જ મતભેદ નથી. તે તો છે જ. તેને કેવી રીતે ધટાવવો એ એક નિરાળા પ્રશ્ન છે.

આત્માના સામાન્ય સ્વરૂપ ચેતનનો વિચાર કર્યા પછી હવે તેના વિશેષ સ્વરૂપનો વિચાર કરવો સરળ થઈ પડશે.

જીવો અનેક છે

પ્રસ્તુત ગ્રન્થમાં (ગા. ૧૫૮૧-૮૫) જીવો અનેક છે એવો પક્ષ સ્વીકારવામાં આવ્યો છે, અને આત્માદૈત એટલે કે 'આત્મા એક જ છે' એ પક્ષનું નિરાકરણ કરવામાં આવ્યું છે. આપણે જોયું તે પ્રમાણે વેદથી માંડીને ઉપનિષદની જે વિચારધારા છે તેમાં અદૈતપક્ષનું જ અવલંબન મુખ્યત્વે છે એટલે ઉપનિષદના સિદ્ધાંતને આધારે વેદાન્તદર્શનની વ્યવસ્થા ધ્વજ-સૂચક કરવામાં આવી ત્યારે પણ તેમાં અદૈતના સિદ્ધાન્તને જ પુષ્ટ કરવામાં આવ્યો. પરંતુ સંસારમાં જે અનેક જીવો પ્રભસુ છે તેનો નિષેધ કરવો સહજ હતો નહિ, એટલે આપણે જોઈએ છીએ કે તરત: એક આત્મા માનવા છતાં એ એક અદૈત આત્મા કે ધ્વજ સાથે સંસારમાં પ્રત્યક્ષ થતા અનેક જીવોનો શો સંમંધ છે તેનો ખુલાસો કરવો આવશ્યક હતો એ ખુલાસો ધ્વજસૂચના વ્યાખ્યાકારોએ કર્યો પણ છે; પરંતુ એમાં એકમત્ય રહ્યું નહિ તેથી વેદાન્તદર્શનની અનેક પરંપરાઓ વ્યાખ્યાભેદે થઈ થઈ છે.

વેદાન્તદર્શનની જેમ બીજાં પણ વૈદિક દર્શનો છે, પરંતુ તેમણે વેદાન્તની જેમ ઉપનિષદોને જ આધાર માનીને પોતાના દર્શનનું ધડતર કર્યું નથી રૂઢિચાત શાસ્ત્ર કે આગમને રથને વેદ અને ઉપનિષદને માનવા છતાં તે દર્શનોમાં ઉપનિષદોના અદૈતપક્ષને સ્થાન મળ્યું નથી, પરંતુ વેદ બાહ્ય જૈનદર્શનની જેમ આત્માને તરત: અનેક માનવામાં આવ્યા છે. એવાં વૈદિકદર્શનોમાં ન્યાય-વૈશેષિક, સાંખ્ય-યોગ, ઉત્તરમીમાંસા એ દર્શનો છે. પ્રસ્તુત ગ્રન્થમાં આ બીજા પક્ષને જ મહત્ત્વ આપીને જીવને નાના-અનેક સિદ્ધ કરવાનો પ્રયત્ન કરવામાં આવ્યો છે. એ જ પક્ષ જૈનોને પણ સંમત છે.

વેદાન્તપક્ષ અને ઇતરપક્ષમાં જે મૌલિક બેદ છે તે એ જ છે કે વેદાન્તને મતે એક જ આત્મા મૌલિક તત્ત્વ છે અને અનેક આત્મા સંસારમાં જે દેખાય છે તે એ મૌલિક એક જ આત્માને લીધે છે, તે બધા સ્વતંત્ર નથી. તેથી વિપરીત વેદાન્તેતર પક્ષનું કહેવું છે કે સંસારમાં જે અનેક આત્મા દેખાય છે તે પ્રત્યેક સ્વતંત્ર આત્મા છે, તેઓનું અસ્તિત્વ બીજા કોઈ આત્મા ઉપર તત્ત્વતઃ નિર્ભર નથી.

વેદ અને ઉપનિષદના અનુયાયીએ તેની જે વિચારધારા છે તેને માનવી નોંધ્યો-એટલે કે અદ્વૈતનો સ્વીકાર કરવો નોંધ્યો, પણ વેદાન્ત સિવાયના બીજા બધા વેદિક દર્શનોએ તેમ નહિ કરતાં અનેક આત્મા તત્ત્વતઃ સ્વીકાર્યા તે વેદમાહ વિચારધારાનો અસરને સ્વયં છે. પ્રાચીન સામ્યપરંપરા અને જૈન પરંપરાએ એમાં મુખ્ય ભાગ ભજવ્યો હોય તો આશ્ચર્ય નથી પ્રાચીન કાળમાં સામ્ય એ પણ અવૈદિક દર્શન જ ગણાતું. પણ પછીથી તેને વૈદિક બનાવી દેવામાં આવ્યું છે એ ઐતિહાસિકો સારી રીતે જાણે છે.

આટલી પ્રાસંગિક ચર્ચા પછી હવે આપણે એ નોંધ્યો કે બ્રહ્મસૂત્રની વ્યાખ્યામાં અદ્વૈત આત્મા સાથે અનેક જીવોની સંમતિ બતાવતા કેરા કેવા મતભેદો થાય છે.

(અ) વેદાન્તીઓના મતભેદો

(૧) શંકરાચાર્યનો વિવર્તવાદ—આચાર્ય શંકરનું કહેવું છે કે બ્રહ્મ મૂળે એક જતાં અનાદિ અવિદ્યાને કારણે અનેક જીવરૂપે અનુભવમાં આવે છે. દોરડીમાં સર્પનું જાન જેમ અજાનને કારણે થાય છે તેમ બ્રહ્મમાં અજ્ઞાનને કારણે અનેક જીવોનું જાન થાય છે. દોરડી એ સર્પરૂપે ઉત્પન્ન થતી નથી, સર્પને ઉત્પન્ન કરતી નથી, જતાં તેમાં સર્પનું જાન થાય છે, તેમ બ્રહ્મ એ અનેક જીવરૂપે ઉત્પન્ન થતું નથી, અનેક જીવને ઉત્પન્ન કરતું નથી જતાં પણ અનેક જીવરૂપે અનુભવાય છે. તેનું કારણ અવિદ્યા છે—માયા છે. આથી અનેક જીવ એ માયિક છે, મિથ્યા છે. માટે જ તે બ્રહ્મને વિવર્ત કહેવાય છે. જીવનું જે એ અજ્ઞાન ટળી જાય તો બ્રહ્મતાદાત્મ્ય અનુભવમાં આવે અર્થાત્ જીવભાવ ટળીને બ્રહ્મભાવ અનુભવાય. શંકરના આવા મતને “કેવલાદ્વૈતવાદ” એટલા માટે કહેવામાં આવે છે કે કેવલ એક અદ્વૈત બ્રહ્મ—આત્માને જ સત્ય માને છે, બાકીની બધી વસ્તુઓને માયિક યા મિથ્યા માને છે. જગતને મિથ્યા માનતા હોવાથી તેમના મતને “માયાવાદ” પણ કહેવામાં આવે છે. આનું જ બીજું નામ “વિવર્તવાદ” પણ છે.

(૨) હાસ્તેરાચાર્યનો સત્યોપાધિવાદ—

નિરુપાધિક બ્રહ્મ અનાદિકાલીન સત્ય એવી ઉપાધિને કારણે જીવરૂપે પ્રકટ થાય છે, એમ આચાર્ય હાસ્તેર માને છે. નિત્ય, શુદ્ધ, મુક્ત, કૃતસ્થ બ્રહ્મ જે કિંવાથી મૂર્ત પદાર્થમાં પ્રવેશ કરીને અનેક જીવો તરીકે પ્રકટ થાય છે અને તે જીવોને આધાર આપે છે તે કિંવાને “ઉપાધિ” કહેવામાં આવે છે. આ ઉપાધિના સંબંધને કારણે બ્રહ્મ જીવરૂપે પ્રકટ થતું હોઈ બ્રહ્મનું ઔપાધિક સ્વરૂપ એ જીવ છે એમ માનવું નોંધ્યો. આ પ્રકારે જીવ અને બ્રહ્મને વસ્તુતઃ અબેદ જતાં જે બેદ છે તે ઉપાધિમૂલક છે, પણ જીવ એ બ્રહ્મનો વિકાર નથી. નિરુપાધિક હોય ત્યારે

૧. આ મતભેદોનું પ્રદર્શન શ્રી ગો. હ. લદ્દ-કૃત બ્રહ્મસૂત્રાણુભાષ્યના ગુજરાતી ભાષાન્તરની પસ્તાવનાનો મુખ્યપણે આધાર લઇને કર્યું છે, તેની સાક્ષાર નોંધ લઈ શકો છો.

બ્રહ્મ કહેવાય અને સોપાધિક હોય ત્યારે જીવ કહેવાય. બ્રહ્મનાં સોપાધિક રૂપો અનેક હોવાથી અનેક જીવોની ઉપપત્તિ થતી જાય છે ઉપાધિને સત્ય માનતા હોવાથી અને એ જ ઉપાધિને કારણે જગત અને અનેક જીવોની ઉપપત્તિ કરતા હોવાથી બ્રાહ્મરાત્માનાં મતને “સત્યોપાધિવાદ” કહેવાય છે. આથી બ્રહ્મદુંડાંકરાત્મા ઉપાધિને મિથ્યા કહેતા હોવાથી તેમનો વાદ “મામાવાદ” કહેવાય છે. બ્રાહ્મરાત્માને મતે બ્રહ્મની પરિણામ-શક્તિ-બોમ્બશક્તિ વડે કરીને બ્રહ્મ જગતરૂપે પરિણત થાય છે એથી જગત સત્ય છે મિથ્યા નથી. આ પ્રકારે જગતને વિશે સંકરના વિચારવાદને બદલે પ્રાચીન પરિણામવાદનું સમર્થન બ્રાહ્મરાત્માએ કર્યું છે. અને તેનું જ અનુસરણ પછીના રામાનુજાચાર્ય આદિ અન્ય આચાર્યોએ પણ કર્યું છે.

(૩) રામાનુજાચાર્યના વિશિષ્ટાદ્વૈતવાદ -

રામાનુજને મતે પરમાત્મા બ્રહ્મ કારણ અને કાર્ય બન્ને છે. સૂક્ષ્મ ચિદ્ અને અચિદ્-થી વિશિષ્ટ બ્રહ્મ એ કારણ છે અને સ્થૂળ ચિદ્ અને અચિદ્થી વિશિષ્ટ બ્રહ્મ એ કાર્ય છે. અને એ બન્ને વિશિષ્ટાનું એકમ માનના હોવાથી રામાનુજાચાર્યનાં મતને “વિશિષ્ટાદ્વૈત” કહેવાય છે, કારણ બ્રહ્મ પરમાત્માના સૂક્ષ્મ ચિદ્રૂપનાં વિવિધ સ્થૂળ પરિણામો તે અનેક જીવો છે અને પરમાત્માનું સૂક્ષ્મ અચિદ્રૂપ તે સ્થૂળ જગદ્રૂપે પરિણમે છે. રામાનુજને મતે જીવો અનેક છે, નિત્ય છે અને અણુપરિમાણ છે. જીવો અને જગત એ પરમાત્માનું કાર્ય-પરિણામ હોવાથી મિથ્યા નથી પણ સત્ય છે. મુક્તિમા જીવ પરમાત્મા જેવો બનીને તેના સાનિધ્યમાં રહે છે. આમ જીવ અને પરમાત્મા બન્ને જુદા અર્થોત્ એક કારણ અને એક કાર્ય છતાં કાર્યને કારણનું જ પરિણામ માનતા હોવાથી બન્નેનું અદ્વૈત છે એમ રામાનુજ માને છે.

(૪) નિમગ્નાર્કસંમત દ્વૈતાદ્વૈત-બેદાબેદવાદ—આચાર્ય નિમગ્નાર્કને મતે પરમાત્માનાં બે સ્વરૂપો છે : ચિત્ અને અચિત્ એ બન્ને સ્વરૂપો પરમાત્માથી ભિન્ન પણ છે અને અભિન્ન પણ છે. જેમ વૃક્ષ અને પત્ર, પ્રદીપ અને પ્રકાશ એમાં બેદાબેદ છે તેમ પરમાત્મામાં પણ ચિદ્ અને અચિદ્ બન્નેના બેદાબેદ છે. જગત એ પરમાત્માની શક્તિનું પરિણામ છે એટલે તે સત્ય છે. અને જીવ એ પરમાત્માનો અંશ મનાયો છે. અને અંશ અંશીનો બેદાબેદ છે. એવા જીવો અનેક છે, તે નિત્ય છે, અણુ છે. જીવનો સંસાર અવિદ્યા અને કર્મને લીધે છે. રામાનુજની જેમ મુક્તિમા પણ જીવ અને પરમાત્માનો બેદ છે, છતાં તે પોતાને પરમાત્માથી અભિન્ન સમજે છે.

(૫) મધ્વાચાર્યના બેદવાદ—વેદાન્તદર્શન હોવા છતાં મધ્વાચાર્યનું દર્શન વસ્તુતઃ અદ્વૈતી નથી, પણ દ્વૈતી છે. રામાનુજાચાર્ય વગેરેએ બ્રહ્મનું પરિણામ જગતને માન્યું છે. એટલે કે બ્રહ્મને ઉપાદાન કારણ માન્યું છે અને એ રીતે અદ્વૈતની રક્ષા કરી છે; પણ મધ્વાચાર્યે તો પરમાત્માને નિમિત્ત કારણ માનીને પ્રકૃતિને ઉપાદાન કારણ કહ્યું છે. જીવોને પણ રામાનુજાચાર્ય આદિએ પરમાત્માના જ કાર્ય-પરિણામ અંશ ઇત્યાદિ રૂપે માનીને બન્નેનો અબેદ સ્વીકાર્યો છે; પણ મધ્વાચાર્ય તો અનેક જીવો માનીને તેઓનામાં પરસ્પર બેદ જ નહિ, પણ ઇર્ષ્યરથી પણ તે બધાનો બેદ સ્વીકારે છે. આમ કરીને મધ્વા-

માર્થે સમસ્ત ઉપનિષદોના અદ્વૈત વલ્લભને જ બદલી નાખ્યું છે. તેમના મતે જીવો અનેક છે, અણુપરિમાણુ છે અને નિત્ય છે. જેમ બ્રહ્મ સત્ય છે તેમ જીવો પણ સત્ય છે; માત્ર તે પરમાત્માને અધીન છે.

(૬) વિજ્ઞાનભિક્ષુનો અવિભાગાદ્વૈત—વિજ્ઞાનભિક્ષુનો મત છે કે પ્રકૃતિ અને પુરુષ-જીવ એ બ્રહ્મથી બિન્ન છતાં છટા-વિભક્ત રહી શકતાં નથી, પણ તેમાં તે બન્ને અન્ટર્હિત-અપ્ત-અવિભક્ત છે; તેથી તેમના મતને “અવિભાગાદ્વૈત” કહે છે. પુરુષો-જીવો અનેક છે, નિત્ય છે, વ્યાપક છે, જીવ અને બ્રહ્મનો સંબંધ પિતા-પુત્રના સંબંધ જેવો છે, અંશશિખાવવાળો છે. પુત્ર જન્મ પહેલાં પિતામાં જ હતો તેમ જીવ બ્રહ્મમાં જ હતો અને બ્રહ્મમાંથી જ તે પ્રકટ થાય છે, અને પ્રલય વખતે બ્રહ્મમાં જ દોન થાય છે. ઈશ્વરની પૃથ્વીથી ‘જીવનો પ્રકૃતિ સાથે સંબંધ થાય છે અને જગતની ઉત્પત્તિ થાય છે.

(૭) ચૈતન્યનો અચિંત્ય બેદાબેદવાદ—શ્રીચૈતન્યને મતે શ્રીકૃષ્ણ જ પરમબ્રહ્મ છે. તેમની અનન્ત શક્તિઓમાં એક જીવશક્તિ પણ છે અને એ શક્તિમાંથી અનેક જીવોનો ઉદ્ભવ થાય છે. એ જીવો અણુપરિમાણુ છે, બ્રહ્મના અંશરૂપ છે અને બ્રહ્મને અધીન છે જીવો અને જગત પરમબ્રહ્મથી બિન્ન છે કે અભિન્ન છે એ વસ્તુ અચિંત્ય છે એમ ચૈતન્ય માનતા હોવાથી તેમના મતને “અચિંત્ય બેદાબેદવાદ” કહેવામાં આવે છે. જીવ પરમબ્રહ્મરૂપ કૃષ્ણથી જુદા છતાં તેમની ભક્તિમાં તલ્લીન થઈને પોતાના સ્વરૂપને બુદ્ધીને કૃષ્ણસ્વરૂપ હોય એમ માનવા લાગી જાય એ જ ભક્તજીવનનું પરમ ધ્યેય સ્વીકારવામાં આવ્યું છે.

(૮) વલ્લભાચાર્યનો શુદ્ધાદ્વૈતમાર્ગ—આચાર્ય વલ્લભને મતે જગત એ બ્રહ્મનું પરિણામ છતાં બ્રહ્મમાં કોઈ પણ પ્રકારનો વિકાર પ્રાપ્ત થતો નથી. બ્રહ્મ પોતે જ, શુદ્ધ બ્રહ્મ જ જગદ્ગરૂપે પરિણમ્યું છે. એની સાથે માયાનો સંબંધ નથી, અવિદ્યાનો સંબંધ નથી તેથી તે શુદ્ધ કહેવાય છે અને એવું શુદ્ધ બ્રહ્મ જ કારણુ અને કાર્ય બન્ને રૂપે છે, એટલે એ વાદને “શુદ્ધાદ્વૈત” કહેવાય છે. આથી એ પણ ફલિત થાય છે કે કારણુબ્રહ્મની જેમ કાર્ય બ્રહ્મ જગત પણ સત્ય છે, મિથ્યા નથી. “અગ્નિમાંથી રપુલિંબની જેમ બ્રહ્મમાંથી જીવોનો ઉદ્ભવ છે. જીવમાં બ્રહ્મના સત્ અને જિત્ત એ બે અંશો પ્રકટ છે, જ્યારે આનંદ અંશ અપ્રકટ છે. જીવ નિત્ય અને અણુ છે, બ્રહ્મનો અંશ છે અને બ્રહ્મથી અનન્ત્ય છે.” જીવની અવિદ્યાથી તેનો અહંતા-મમતામક સંસાર નિર્મિત થાય છે. વિદ્યાથી અવિદ્યાનો નાશ થઈ ઉક્ત સંસારનો પણ નાશ થઈ જાય છે.

(આ) શૈવોનો મત

વેદ અને ઉપનિષદોને પ્રમાણુ માનીને અદ્વૈત બ્રહ્મ-પરમાત્માને સ્વીકારનારા વેદાન્તીઓ જીવોના નાનાત્વ-અનેકપણાની સંમતિ જે રીતે કરે છે તે આપણે ઉપર જોયું. હવે જોઈએ વેદ અને ઉપનિષદોને પ્રમાણુ માન્યા સિવાય અને વૈદિકો દ્વારા ઉપદિષ્ટ વર્ણાશ્રમ ધર્મને અપનાવ્યા સિવાય અદ્વૈતમાર્ગને અપનાવે છે અને તેને આધારે અનેક જીવોની સંમતિ કરે છે તેવા શિવના અનુયાયી શૈવોનો મત વિચારીએ. આ મતને “પ્રસન્નિચ્છા દર્શન” પણ કહે છે.

શૈવોને મતે પરમબ્રહ્મને બદલે અનુત્તર નામે એક તત્ત્વ છે. એ તત્ત્વ સર્વશક્તિમાન નિત્ય પદાર્થ છે. તેને શિવ અને મહેશ્વર પણ કહેવામાં આવે છે. જીવો અને જગત એ

બન્ને શિવની ઇચ્છાથી શિવશાંધી જ પ્રકટે છે; એટલે તે બન્ને પદાર્થો મિથ્યા નથી, પણ સત્ય છે.

શુભેને તરવત: અનેક સિદ્ધ કરવામાં પ્રસ્તુત અન્ધમાં ઉક્ત બધા અદૈતપક્ષથી વિરોધી મત ઉપસ્થિત કરવામાં આગ્યો છે. વેદાન્તસૂત્રના વ્યાખ્યાતા મધ્વાચાર્ય આમાં અપવાદ છે. તેમણે બીજાં વૈદિક દર્શનોની જેમ શુભેને તરવત: અનેક આત્મને જ સ્વત્ત્વસૂત્રની વ્યાખ્યા કરો છે. પ્રસ્તુત અંધના પ્રણેતાની સમસ્ય ઉક્ત બધા વેદાન્તના મતો હતા જ એમ કહેવાનું તત્ત્વપર્ય નથી, પણ એ બધા વ્યાખ્યાઓને અનુસરીને જે મન્નવ્ય છે તેથી ભુદ્ધ પક્ષ મન્નવ્ય પ્રસ્તુત અન્ધમાં છે એટલું જ અહીં વક્તવ્ય છે

આત્માનું પરિમાણ

ઉપનિષદોમાં આત્માના પરિમાણ વિશે અનેક કલ્પનાઓ જોવા મળે છે. પણ એ બધી કલ્પનાને આતે અધિઓનું વલણ તેને વ્યાપક માનવા તરફ વિશેષરૂપે થયું એ જ કારણ છે કે ભ્રમભર્ય બધાં વૈદિક દર્શનોએ આત્માને વ્યાપક માન્યો છે તેમાં અપવાદ માત્ર રામાનુજાદિ સ્વત્ત્વસૂત્રના શંકરેતર વ્યાખ્યાતાઓનો છે, જેમણે સ્વત્તાત્માને વ્યાપક, પણ શુભાત્માને અણુપરિમાણ માન્યો છે ચાર્વાક ચૈનન્યને દેહપરિમાણ માને અને બૌદ્ધો પણ પુદ્ગલને દેહપરિમાણ માને એવી કલ્પના કરવી રહી અને જોનાએ તો આત્માને દેહપરિમાણ કહ્યો જ છે. આત્મા દેહપરિમાણ છે એ માન્યતા ઉપનિષદોમાં પણ મળે છે કૌષીતકી ઉપનિષદમાં કહ્યું છે કે જેમ છદો તેના આનમાં, જેમ અગ્નિ તેના કુંડમાં વ્યાપ્ત છે, તેમ આત્મા શરીરમાં નખી માંડીને શિખ સુધી વ્યાપ્ત છે^૧ તૈત્તિરીય ઉપનિષદમાં અભય-પ્રાણમય, મનોમય-વિજ્ઞાનમય, આનન્દમય એ બધા આત્માને શરીરપરિમાણ કહ્યા છે^૨

આત્માને શરીરથી પણ સૂક્ષ્મપરિમાણ માનનારા હતા તેની સાક્ષી પણ ઉપનિષદો આપે છે. બ્રહ્મારણ્યકમાં કહ્યું છે કે આત્મા ચોખ્ખા કે જવના દાણા જેવડો છે^૩ કેટલાકને મતે તે અંશુકપરિમાણ છે,^૪ તો કેટલાકને મતે તે વેંત જેવડો છે.^૫ મૈત્રી ઉપનિષદ (૬.૩૮)માં તો તેને અણુથી પણ અણુ કહ્યો છે. વળી જ્યારે આત્મા અવરૂપ મનાયો ત્યારે અધિઓએ તેને અણુથી પણ અણુ અને મહાનથી પણ મહાન કરીને સંતોષ પકડ્યો.^૭

આત્માની વ્યાપકતા જ્યારે બધાં દર્શનોએ માની ત્યારે જોના તેને દેહપરિણામ કહેવા છતાં કેવળજ્ઞાનની અપેક્ષાએ વ્યાપક કહેવા લાગ્યા અથવા તો આત્મપ્રદેશનો સમુદ્ધાત-દશામાં જે વિસ્તાર થાય છે તેની અપેક્ષાએ લોકવ્યાપ્ત કહેવા લાગ્યા (ન્યાય ખંડપાઞ).

આત્માને દેહપરિમાણ માનનારાઓની જે દલીલો છે તેનો સાર પ્રસ્તુત (૧૫૮૫-૮૭) અન્ધમાં આવે જ છે એટલે એ વિશે વધારે લખવું અનાવશ્યક છે. પણ એક વાત અહીં કહેવી જરૂરી છે અને તે એ કે જે દર્શનો આત્માને વ્યાપક માને છે તેઓને મતે પણ અંતરી આત્માના જ્ઞાન, સુખ, દુઃખ ઇત્યાદિ યુક્તો તો શરીરમયોદિત આત્મામાં જ

૧. મુંદક. ૧-૧.૧ ૨. વૈશ્વે ૭ ૩. ૧.૨૨; ન્યાય મં ૦ ૫૦ ૪૬૮ (ચિજ્ઞય ૦); પ્રકરણ ૫૦ ૫૦ ૧૫૮ ૨ પ્રોષિક ૪.૨૦- ૩. તૈત્તિરીય ૧, ૧ ૪. બ્રહ્મદા ૦ ૫.૬, ૧ ૫. કઠ ૨-૨ ૧૨ ૬. કાન્દો ૧૦ ૫, ૧૮. ૧ ૭. કઠ ૧-૨.૨૦; કાન્દો. ૩.૧૪.૩; મેતા ૦ ૩.૨૦ ૮. અલ્લદેવ કૃત દ્રવ્યસં ૦ ૬૦ ૧૦

અનુભવાય છે, શરીરની બહારના આત્મપ્રદેશમાં નહિ. આ પ્રમાણે સંસારી આત્મા પૂરું તો આત્માને વ્યાપક માનવામાં આવે કે શરીરપ્રમાણ, સંસારીપણું તો શરીરમર્યાદિત આત્મામાં જ છે.

આત્માને વ્યાપક માનનારાઓને મતે જીવની જીદી જીદી નારકાદિ ગતિ સંભવે છે, પણ તેઓને મતે ગતિનો અર્થ જીવનું ગમન નથી પરંતુ તે સ્થાનોમાં લિંગશરીરનું ગમન થાય છે, અને પછી જે વ્યાપક આત્માને સાથે નવા શરીરનો ત્યાં સંબધ થાય તેને જ જીવની ગતિ કહેવામાં આવે છે તેથી વિપરીત દેહપરિણામવાદી જૈનોને મતે જીવ પોતાના કાર્મણ શરીરને સાથે લઈને તે તે સ્થાનમાં ગમન કરે છે અને નવા શરીરની રચના કરે છે. અણુપરિણામ જીવને જે લોકો માને છે તેઓને મતે પણ તે જીવ લિંગશરીરને સાથે લઈને ગમન કરે છે અને નવા શરીરનું નિર્માણ કરે છે બૌદ્ધને મતે ગતિનો અર્થ એવો છે કે એક પુદ્ગલનો મૃત્યુસમયે નિરોધ થાય છે અને અન્યત્ર તેને જ લીધે નવો પુદ્ગલ ઉત્પન્ન થાય છે એ જ પુદ્ગલની ગતિ કહેવાય છે.

ઉપનિષદોમાં પણ કવચિત્ મરણકાલે જીવની ગતિ-ગમનનું વર્ણન આવે છે તે ઉપરથી જણાય છે કે જીવની ગતિની માન્યતા પ્રાચીન કળથી ચાલી આવે છે.^૧

જીવની નિત્યાનિત્યતા

જૈન અને મીમાંસક

ઉપનિષદના 'વિજ્ઞાનધન' ઇત્યાદિ વાક્યની વ્યાખ્યા પ્રસંગે (ગા. ૧૫૬૩-૬) અને બૌદ્ધસંમત ક્ષણિક વિજ્ઞાનના નિરાકરણ (ગા. ૧૬૩૧) પ્રસંગે તથા અન્યત્ર (ગા. ૧૮૪૩, ૧૯૬૧) આત્માને નિત્યાનિત્ય કહ્યો છે. આત્મા યૈનન્ય દ્રવ્યની અપેક્ષાએ નિત્ય છે, એટલે કે અનાત્માથી આત્મા કદી ઉત્પન્ન થતો નથી અને આત્મા કદી અનાત્મા ખનતો નથી એ અપેક્ષાએ તે નિત્ય કહેવાય છે, પણ આત્મામાં જ્ઞાન-વિજ્ઞાનના પર્યાયો-અવસ્થાઓ બદલતી રહે છે તેથી તે અનિત્ય પણ છે એવું સ્પષ્ટીકરણ જૈન દષ્ટિએ કરવામાં આવ્યું છે આ જ દષ્ટિ મીમાંસક કુમારિલને પણ માન્ય છે.^૨

સાંખ્યોનો કૂટસ્થવાદ

(આ આ વિષયમાં દાર્શનિકોની જે પરંપરાઓ છે તે વિશે થોડો વિચાર જરૂરી છે. સાંખ્યયોગ આત્માને કૂટસ્થ નિત્ય માને છે એટલે કે તેમાં કશું જ પરિણામ કે વિકાર માનતા નથી. સંસાર અને મોક્ષ પણ આત્માના નહિ પણ પ્રકૃતિના માને છે (સાંખ્ય કા. ૬૨). સુખ-દુઃખ-જ્ઞાન પણ આત્માના ધર્મો નથી પણ પ્રકૃતિના છે (સાંખ્ય કા. ૧૧) એમ માને છે. એમ કરીને આત્માને સર્વથા અપરિણામી તેમજે માન્યો છે. પણ કટૌત્વ નહિ છતાં ભોગ તો આત્મામાં માન્યો જ છે^૩ એ ભોગને લઈને પણ આત્મામાં પરિણામ થતી શકવાનો સંભવ હોવાથી કેટલાક સાંખ્યોએ તે ભોગને પણ વસ્તુતઃ આત્મધર્મ માનવાનું યોગ્ય માન્યું નથી.^૪ અને એ રીતે આત્માના કૂટસ્થત્વની રક્ષા કરવા પ્રયત્ન કર્યો છે.

૧. જાન્યેન-૮. ૬. ૫ ૨. જુઓ તત્ત્વસ. કા. ૨૨૩-૨૨૭; મ્યેલકા. ૧૦ આત્મવાદ ૨૩-૩૦.

૩. સાંખ્યકા. ૧૭.

૪ સાંખ્ય. ૧૭.

જ્ઞાપ્યોના આ વાદને કેટલાક ઉપનિષદવાક્યોનો પણ ટેકો છે. એટલે આત્મકૃતસ્થવાદ જુનો છે એમ આપણે કહી શકીએ.

(દ) નૈયાયિક-વૈશેષિકોના નિત્યવાદ

નૈયાયિક અને વૈશેષિકો દ્રવ્ય અને ગુણોને જિજ્ઞાસુ માને છે. એટલે આત્મદ્રવ્યમાં જ્ઞાનાદિ-ગુણોનો સ્વીકાર કર્યા છતાં જ્ઞાનાદિની અનિત્યતાને કારણે આત્માને અનિત્ય માનવો તેઓને મતે જરૂરી નથી. તેથી વિરુદ્ધ જૈનો આત્મદ્રવ્યમાં જ્ઞાનાદિ ગુણોનો અમેદ સ્વીકારતા હોવાથી ગુણોની અસ્થિરતાને કારણે આત્માને પણ અસ્થિર-અનિત્ય કહે છે.

(ઈ) બૌદ્ધ સંમત અનિત્યવાદ

બૌદ્ધોને મતે જીવો-પુદ્ગલો અનિત્ય છે. પ્રત્યેક ક્ષણમાં વિજ્ઞાન વગેરે ચિત્તક્ષણો નવા નવા ઉત્પન્ન થાય છે અને પુદ્ગલો એ વિજ્ઞાનક્ષણોથી જુદા તો નથી એટલે તેઓને મતે પુદ્ગલ-જીવ અનિત્ય છે તેમ માનાયુ છે. પણ એક પુદ્ગલની સંતતિ અનાદિ કાળથી ચાલી આવે છે અને આગળ પણ ચાલવાની છે એટલે દ્રવ્યનિત્યતા નહિ પણ સંતતિનિત્યતા તો બૌદ્ધોને પણ અભીષ્ટ છે એમ માનવું જોઈએ. કાર્યકારણની પરંપરાને સંતતિ કહેવાય છે. એ પરંપરા કદી તૂટી નથી, અને કવિપ્યમાં પણ ચાલુ રહે જ છે. કેટલાક બૌદ્ધોને મતે નિર્વાણસમયે એ પરંપરા સમાપ્ત થાય છે, પણ ખીજ કેટલાક બૌદ્ધોને મતે વિશુદ્ધ ચિત્ત-પરંપરા કાયમ રહે છે. એટલે એમની અપેક્ષાએ સંતતિનિત્યતા બૌદ્ધોને અભીષ્ટ છે એમ કહી શકાય છે.

(ક) વેદાન્તસંમત જીવની પરિણામી નિત્યતા

મહાપિ વેદાન્તમાં બ્રહ્માત્મા-પરમાત્માને એકાંત નિત્ય માનવામાં આવ્યો છે, પણ જીવાત્મા વિશેનાં જે નાનાં મન-ગ્રંથો છે તે વિશે આગળ કહેવાઈ ગયું છે તદનુસાર શાકર મતમાં જીવાત્મા માયિક છે. તે અનાદિકાલીન અજ્ઞાનને કારણે અનાદિ તો છે, પણ અજ્ઞાનના નાશ સાથે બ્રહ્મીકય અનુભવે છે. જીવભાવ નષ્ટ થઈ જાય છે. એટલે કલ્પના કરી શકાય કે માયિક જીવ બ્રહ્મરૂપે નિત્ય છે અને માયારૂપે અનિત્ય છે.

શંકરાચાર્ય સિવાયના લગભગ બધા વેદાન્તીઓ બ્રહ્મનો વિરત નહિ, પણ પરિણામ સ્વીકારે છે, એ દષ્ટિએ જીવાત્માને પરિણામી નિત્ય કહેવો જોઈએ. જૈન અને મીમાંસકોના પરિણામી નિત્યવાદ અને વેદાન્તીઓનો પરિણામી નિત્યવાદ છે, પણ બન્નેમાં બેદ એ છે કે જૈન-મીમાંસકોને મતે જીવો સ્વતંત્ર છે અને તેઓનું પરિણામન થયા કરે છે, પણ વેદાન્તીઓના પરિણામી નિત્યવાદમાં જીવ અને બ્રહ્મની અપેક્ષાએ પરિણામવાદ સમજવાનો છે, એટલે કે બ્રહ્મના વિવિધ પરિણામો એ જીવો છે.

જીવને સર્વથા નિત્ય માનવામાં આવે કે અનિત્ય, પણ બધા દાર્શનિકોએ પોતપોતાની ઢોળે સંસાર અને મોક્ષની ધટના તો કરી જ છે, એથી નિત્ય માનનારને મતે તેની સર્વથા એકરૂપતા અને અનિત્ય માનનારને માટે તેનો સર્વથા બેદ ટકી શકતો નથી; એટલે પરિણામી નિત્યવાદ જ સંસાર અને મોક્ષની કલ્પના સાથે વધારે સંમત છે. અને એનો જ સ્વીકાર જૈન, મીમાંસક અને વેદાન્તના શંકરેતર વ્યાખ્યાતાઓએ કર્યો છે.

જીવનું કર્તૃત્વ અને ભોક્તૃત્વ

પ્રથમ મજુધર ઇન્દ્રજિતિ સાથેની ચર્ચામાં (ગા. ૧૫૬૭-૬૮) અને ફરી દક્ષિણ મજુધર મેતાય સાથેની ચર્ચામાં પણ (ગા. ૧૬૫૭) જીવના કર્તૃત્વ અને ભોક્તૃત્વની ચર્ચા છે એટલે એ બાબતમાં વિશેષ વિચાર કરીએ તો અસ્થાને નથી. આત્મવાદી બધાં દર્શનોએ ભોક્તૃત્વ તો માન્યું જ છે, પણ કર્તૃત્વ વિશે માત્ર સાંખ્યનો મતભેદ છે. તે આત્માને કર્તા નહિ પણ ભોક્તા માને છે, અને ભોક્તૃત્વ પણ ઔપચારિક માને છે.^૧

(અ) ઉપનિષદનો અર્થ

જીવનું કર્તૃત્વ અને ભોક્તૃત્વ ઉપનિષદોમાં પણ જોવા મળે છે. સ્વેતાશ્વતર ઉપનિષદમાં કહ્યું છે કે એ જીવાત્મા ક્ષત્ર માટે કર્મનો કર્તા છે અને એ કરેલા કર્મનો ભોક્તા પણ છે.^૨ વળી તેમાં જણાવ્યું છે કે જીવ એ વસ્તુત નથી સ્ત્રી કે નથી પુરુષ કે નથી નપુંસક, પણ પાતાના કર્મને અનુસરીને તે જે જે શરીરને ધારણ કરે છે તે તે શરીર સાથે સંબંધ પામે છે. સંકલ્પ, વિષયોનો સ્પર્શ, દ્રષ્ટિ અને મોહ વડે તેમજ અન્ન-જળ વડે શરીરની વૃદ્ધિ અને જન્મ થાય છે. દેહયુક્ત બનેલો જીવ પોતાના કર્મ અનુસારે શરીરોને જુદાં જુદાં સ્થાનોમાં કર્મપૂર્વક પ્રાપ્ત કરે છે અને તે કર્મ અને શરીરના યુક્તો અનુસાર દરેક જન્મમાં જુદો પણ દેખાય છે.^૩ બૃહદારણ્યકના ‘ પુણ્યો વૈ પુણ્યેન કર્મેણ ભવતિ, પાપઃ પાપેન ’ (૩. ૨. ૧૩)-સાર કામ કરનાર સારો થાય છે અને નહારાં કામ કરનાર નહારો થાય છે; ‘ યથાકારી યથાચારી તથા ભવતિ, સાધુકારી સાધુર્ભવતિ, પાપકારી પાપો ભવતિ, પુણ્યઃ પુણ્યેન કર્મેણા ભવતિ, પાપઃ પાપેન । યથો જ્ઞાત્વાહુઃ કામમય ઇવાય પુરુષઃ ક્વચિત્ સ યથાકામો ભવતિ તત્કર્તુર્ભવતિ, ચક્તુર્ભવતિ તત્કર્મ કુરતે, ચત્કર્મ કુરતે તદ્ભિમ્મપચતે ’ (૪. ૪. ૫)-માણુસ જેવું કામ કરે છે તે જેવું આચરણ રાખે છે તેવો તે બને છે, સાધુ કામ કરનારો સારો બને છે, પાપનું કામ કરનાર પાપી બને છે, પુણ્યના કામથી પુણ્યજ્ઞાણી બને છે અને પાપના કામથી પાપી થાય છે. તેથી જ કહ્યું છે કે માણુસ કામનાઓનો બનેલો છે. જેવી તેની કામના હોય, તેવો તે નિશ્ચય કરે; જેવો નિશ્ચય કરે તેવું કામ કરે; જેવું કામ કરે તેવું ફળ મેળવે. આવાં વાક્યો જીવાત્માનું કર્તૃત્વ અને ભોક્તૃત્વ મૂલ્યે છે.

પણ એ જીવાત્મા જેનો અંશ છે એ બ્રહ્મ કે પરમાત્માને તો ઉપનિષદોએ અકર્તા અને અભોક્તા કહ્યો છે- માત્ર તે પોતાની લીલાનો દ્રષ્ટા મનાયો છે-તે આ પ્રમાણે: “ આ આત્મા જાણે કે શરીરને વશ થયો હોય અને જાણે કે શુભાશુભ કર્મનાં ફળ વડે બંધાઈ ગયો હોય, તેમ જુદાં જુદાં શરીરોમાં સંચાર કરે છે. પરંતુ ખરું જોતાં તે અવ્યક્ત સૂક્ષ્મ, અદૃશ્ય, અગ્રાહ્ય અને મમતારહિત છે; તેથી તે બધીય અવસ્થાઓથી રહિત છે; તેનામાં કર્તાપણું ન હોવા છતાં તે કર્તારૂપે રહ્યો હોય એમ જણાય છે એ આત્મા શુદ્ધ, રિશ્વર, અચલ, આસક્તિ વિનાનો, દુઃખ વિનાનો, ઈચ્છા રહિત, દ્રષ્ટા જેવો રહેલો છે અને પોતાનું કર્મ ભોગવતો હોય તેવો દેખાય છે; તેમજ તથુ યુષ્ણોદ્ધી વચ્ચે વડે પોતાના સ્વરૂપને ઢાંકી દેતો હોય તેમ રહેલો જણાય છે. ”

૧. આને મળતાં વાદ ઉપનિષદમાં પણ છે. જુઓ મૈત્રાયણી ૨. ૧૦-૧૧; સાંખ્યાધિકા ૧૯.
૨. સ્વેતાશ્વતર ૫. ૭ ૩. સ્વેતાશ્વતર ૫. ૧૦-૧૨. ૪. મૈત્રાયણી ૨. ૧૦ ૧૧

(કા) દાર્શનિકોનો મત

ઉપનિષદના આ પરમાત્માના વર્ણનને નિરીક્ષર સાંખ્યોએ પુરુષમાં માન્યું છે અને પરમાત્માની જેમ જીવાત્મા-પુરુષને અકર્તા અને અભોક્તા માન્યો છે સાંખ્યમને પુરુષ-અતિરિક્ત કોઈ પરમાત્મા દતો જ નહિ તેથી તેણે પરમાત્માના પાત્રાંતુ પુરુષમાં જ આરોપણ કરીને પુરુષને જ અકર્તા અને અભોક્તા કહીને માત્ર દ્રષ્ટારૂપે સ્વીકાર્યો છે.

તેથી વિપરીત નૈયાયિક વૈશેષિકોએ આત્મામાં કર્તૃત્વ અને ભોક્તૃત્વ બન્ને ધર્મો સ્વીકાર્યા છે, એટલું જ નહિ, પણ પરમાત્મામાં પણ જગત્કર્તૃત્વ સ્વીકાર્યું છે. ઉપનિષદોએ પ્રજાપતિમાં જગત્કર્તૃત્વ સ્વીકાર્યું હતું જ, તેને જ નૈયાયિક વૈશેષિકોએ પરમાત્માનો ધર્મ માની લીધો.

નૈયાયિક-વૈશેષિકોને મને આત્મા એકરૂપ નિત્ય છતાં તેમાં કર્તૃત્વ અને ભોક્તૃત્વ એવા ક્રમિક ધર્મો કેવી રીતે બેઠે ? જો તે કર્તા હોય તો કર્તા જ રહે અને ભોક્તા હોય તો ભોક્તા જ રહે; પણ પ્રથમ કર્તા એ પછી ભોક્તા એમ એકરૂપ વસ્તુમાં શી રીતે બેઠે ? આ પ્રશ્નના ઉત્તરમાં નૈયાયિક-વૈશેષિકોએ કર્તૃત્વ અને ભોક્તૃત્વની જ આખ્યા આપી છે તે આ પ્રમાણે છે : આત્મદ્રવ્ય નિત્ય છતાં તેમાં જ્ઞાન, ચિદ્રાસી, અને પ્રવૃત્તિનો જે સમવાય છે તે કર્તૃત્વ છે,^૧ અર્થાત્ આત્મામાં જ્ઞાનાત્મનો સમવાય સંબંધ થયો તે કર્તૃત્વ છે, એટલે કે આત્મામાં જ્ઞાનાદિની ઉત્પત્તિ જે થાય છે તે જ તેનું કર્તૃત્વ કહેવાય છે. આત્મા સ્થિર છતાં તેમાં જ્ઞાનનો સંબંધ થાય છે અને જ્ઞાનનો સંબંધ છૂટી ગય છે, એટલે કે જ્ઞાન પોતે જ ઉત્પન્ન અને વિનષ્ટ થાય છે, આત્મા તો એમ ને એમ સ્થિર રહે છે. એ જ પ્રકારે ભોક્તૃત્વની આખ્યા કરી છે કે સુખ અને દુઃખના સંવેદનનો સમવાય થયો તે ભોક્તૃત્વ છે.^૨ આત્મામાં સુખનો અનુભવ અને દુઃખનો જે અનુભવ છે તે ભોક્તૃત્વ છે એ અનુભવ પણ જ્ઞાનરૂપ હોવાથી તે આત્મામાં ઉત્પન્ન થાય છે અને નષ્ટ થાય છે, છતાં આત્મા તો વિકૃત થતો નથી. ઉત્પત્તિ વિનાશ એ અનુભવના છે, આત્માના નથી. માત્ર એ અનુભવનો સમવાય સંબંધ આત્મામાં હોવાથી તેને ભોક્તા કહેવાય છે. તે સંબંધ છૂટી ગય ત્યારે ભોક્તા નથી કહેવાતો. એમને મને દ્રવ્ય અને ગુણનો ભેદ છે એટલે ગુણમાં ઉત્પત્તિ વિનાશ હોવા છતાં દ્રવ્ય નિત્ય રહી શકે છે. એથી વિપરીત જૈન વગેરે જેઓ જીવને પરિણામી માને છે તે બધાને મતે આત્માની તો જુદી જુદી અવસ્થાઓ હોવાથી તેમાં એકરૂપતા સદા નથી. તે જ આત્મા કર્તારૂપે પરિણત થઈને ભોક્તારૂપે પરિણત થાય છે. કર્તારૂપ પરિણામ અને ભોક્તારૂપ પરિણામ એ જિજ્ઞાસા છતાં આત્માનો અન્વય તો બન્નેમાં છે તેથી એક જ આત્મા કર્તા અને ભોક્તા કહેવાય છે. એ જ વસ્તુને નૈયાયિક બીજી રીતે કહે છે કે એક જ આત્મામાં વસ્તુજ્ઞાનનો પ્રથમ સમવાય થાય છે એટલે તેને કર્તા કહેવામાં આવે છે અને તે જ આત્મામાં પછી સુખાદિ સંવેદનનો સમવાય થાય છે તેથી તેને ભોક્તા કહેવામાં આવે છે.

(ઈ) ઔદમત

અનાત્મવાદી-અસ્થાનતાત્મવાદી ઔદ્ધો પણ પુદ્ગલને કર્તા અને ભોક્તા માને છે. તેમને

૧ મૈત્રાયણી, ૨. ૬ ૨. જ્ઞાનત્વકીર્ણપ્રિયતાના સમવાયઃ કર્તૃત્વમ્ ન્યાયપાર્તિક ૩. ૧ ૬.
આચમંજરી ૫. ૪૬૬ ૩. સુસુદુ.સસવિત્સમવાયો મોક્તૃત્વમ્ ન્યાયવા ૩. ૧. ૧.

મતે નામ-રૂપનો સમુદાય એ પુદ્ગલ-જીવ છે. એક નામ-રૂપથી બીજું નામરૂપ ઉત્પન્ન થાય છે જે નામ-રૂપે કર્મ કયું તે તો વિનષ્ટ થઈ જાય છે, પણ તેનાથી બીજું નામરૂપ-ઉત્પન્ન થાય છે તે પૂર્વોક્ત કર્મનો ભોક્તા બને છે. આ પ્રમાણે સંતતિની અપેક્ષાએ પુદ્ગલમાં કર્તૃત્વ અને ભોક્તૃત્વ છે.

સંયુત્તનિકાયમાં કાશ્યપે ભગવાન બુદ્ધ સાથે આ વિશે ચર્ચા કરી છે તેણે ભગવાનને પૂછ્યું કે દુઃખ સ્વકૃત છે? પરકૃત છે? સ્વ-પરકૃત છે? કે અસ્વ-પરકૃત છે? એ બધા પ્રશ્નોના ઉત્તરમાં ભગવાને નકાર બધોયો એટલે તેણે ભગવાનને એ વિશે સ્પષ્ટીકરણ કરવા કહ્યું. ભગવાને ઉત્તરમાં જણાવ્યું કે દુઃખ સ્વકૃત છે એમ કહેવાનો અર્થ એ થાય કે જેણે કયું તે જ ભોગવે પરંતુ આનો અર્થ એ થાય કે આત્મા સાશ્વત છે. અને જો એમ કહ્યું કે દુઃખ સ્વકૃત નથી પણ પરકૃત છે એટલે કે કર્મકર્તા કોઈ બીજો છે અને ભોગવે છે કોઈ બીજો, તો તેનો અર્થ એમ થાય કે આત્માનો ઉચ્છેદ થાય છે પણ તથાગતને સાશ્વતવાદ પણ ઠાંટ નથી અને ઉચ્છેદવાદ પણ ઠાંટ નથી, પણ પ્રતીત્યસમુત્પાદવાદ ઠાંટ છે એટલે કે પ્રથમનું નામ-રૂપ હતું એટલે ઉત્તરનું નામ-રૂપ થયું. બીજું પ્રથમથી ઉત્પન્ન થયું છે તેથી તેના કરેલા કર્મને ભોગવે છે?

આ જ વસ્તુ અનેક દૃષ્ટાંતોથી નાગસેને રાજા મિત્રિન્દને સમજાવી છે. તેમાંનું એક દૃષ્ટાંત આ પ્રમાણે છે. નાસ-ફસની ઝૂપડીમાં કોઈ દીવો સળગીને ભોજન કરવા બેઠો. અચાનક એ દીવાથી ઝૂપડીને આગ લાગી એ આગ પરંપરાએ ફેલાતી આખા મામને પહોંચી વળી, અને આખા મામને આગી નાખ્યું ભોજન કરનારના દીવાથી તો માત્ર ઝૂપડી જ સળગી હતી પણ તેમાંથી ઉત્તરોત્તર આગનો જે પ્રવાહ આપ્યો તેથી ગામ બધી ગયું આથી દીવાના અમિથી પરંપરાએ ઉત્પન્ન થનાર અન્ય અમિઓ બિન્ન છતાં એ દીવાએ જ ગામ બાળ્યું એમ મનાય છે અને તેને માટે તે દીવો કરનાર દોષિત ગણાય છે; તેમ પુદ્ગલ વિશે પણ છે જે કર્મ જે પૂર્વ પુદ્ગલે કયું તે પુદ્ગલ બંધે નષ્ટ થઈ જાય, પણ એ જ પુદ્ગલને કારણે નવો પુદ્ગલ ઉત્પન્ન થાય છે અને તે ફલ ભોગવે છે; એટલે કર્તૃત્વ અને ભોક્તૃત્વ આ પ્રમાણે સંતતિમાં ઘટતા હોવાથી કોઈ કર્મ ભોગવ્યા વિનાનું રહેતું નથી, અને જો કયું હોય છે તેને તેનું ફળ પણ સંતતિની દૃષ્ટિએ મળી જાય છે. ૨ બોદ્ધોની આ કારિકા સુમરિત્ત છે—

યસ્મિન્નેવ હિ સતાને આહિતા કર્મવાસના ।

ફલ તત્રૈવ સન્ધત્તે કાર્ણસે રક્તતા વયા ॥^૧

જે સંતાનમાં કર્મની વાસનાનો પુટ આપવામાં આવે છે એ જ સંતાનમાં ફલ પણ કપાસની રક્તતાની જેમ મળે છે.

ધમ્મપદમાં જે એમ કહ્યું છે કે જે પાપ છે તે આત્માએ જ કયું છે, આત્માથી જ ઉત્પન્ન થયેલું^૨, જે પાપ કરે છે તેનું ફળ પણ તેને જ અનુભવવું પડે છે,^૩ આ સંસારમાં

૧. સંયુત્તનિકાય ૧૨. ૧૭, ૧૨. ૨૪. વિમુક્કિમગ્ગ ૧૭. ૧૬૮-૧૭૪ ૨. મિત્રિન્દ પ્રશ્ન ૨. ૩૧. ૫૦ ૪૮; ન્યાયમંજરી ૫૦ ૪૪૩ ૩. સયાદાદમંજરીમાં ઉક્ત ૬૧૦ ૧૮; ન્યાયમંજરી ૫૦ ૪૪૩ ૪. અત્તનાવ કલં પાપ અત્તજ અત્તસંભવ-ધમ્મપદ ૧૬૧ ૫ ધમ્મપદ ૬૬

એવો કોઈ પ્રદેશ નથી જ્યાં જવાથી મનુષ્ય પાપના ફળથી બચી જાય? ઇત્યાદિ, તે પણ સંતતિની અપેક્ષાએ જ કર્તૃત્વ અને ભોકતૃત્વને સ્વીકારીને જ છે, અન્યથા નહિ.

અને શુદ્ધ જે પોતાને વિશે કશું છે કે—

इत एकलवतिकल्पे शक्यता मे पुरुषो इतः ।

तेन कर्मविपाकेन पादे विष्टौऽस्मि मिश्रवः ॥

આજથી એકાલ્પમા કલ્પમાં મેં મારી શક્તિથી પુરુષને માર્યો હતો એ કર્મના વિપાકને લાઇને આજે મારા પગમાં વાગ્યું છે— ઇત્યાદિ— ને પણ શાશ્વત આત્માની અપેક્ષાએ નહિ, પણ સંતતિની અપેક્ષાએ સમજવું જોઇએ.

ઔદોને મતે કર્તૃત્વ એટલે શું એ પણ સમજ લેવું જોઈએ. કુશલ કે અકુશલ ચિત્તની ઉત્પત્તિ એ જ કુશલ કર્મનું કર્તૃત્વ છે. તેમને મતે કર્તા અને ક્રિયા એ બિન્ન નથી, પણ એક જ છે. ક્રિયા તે જ કર્તા છે અને કર્તા એ જ ક્રિયા છે. ચિત્ત અને તેની ઉત્પત્તિમાં કશો જ ભેદ નથી. એ જ પ્રમાણે ભોકતૃત્વ વિશે પણ સમજ લેવું. ભોગ અને ભોક્તા એ બિન્ન નથી, પણ દુઃખવેદના-રૂપે ચિત્તોત્પત્તિ એ જ ચિત્તનું ભોકતૃત્વ છે આથી જ શુદ્ધ ધોષે કશું છે કે કર્મનો કોઈ કારક નથી અને વિપાકનો કોઈ વેદક નથી, પણ શુદ્ધ કર્મોની પ્રવૃત્તિ છે.^૨

(૬) જૈન મત

જૈન આગમમાં પણ જીવનું કર્તૃત્વ અને ભોકતૃત્વ વર્ણવવામાં આવ્યું છે. ઉત્તરાખ્ય-પતના-‘કમ્મા ણણાવિહા કમ્મ’ (૩-૨) નાના પ્રકારના કર્મો કરીને; ‘કદાણ કમ્માણ ન મોકલ્લ જલિય’ (૪.૩; ૧૩.૧૦) કરેલાં કર્મોનો ભોગવ્યા વિના છુટકારો નથી; ‘કલ્લારમેવ અણુગ્રાહ કમ્મ’ (૧૪.૨૩)-કર્મ કર્તાનું અનુગમન કરે છે, ઇત્યાદિ વાક્યો જીવનું કર્તૃત્વ અને ભોકતૃત્વ અસદિગ્ધરૂપે સૂચવે છે. પણ જેમ આપણે ઉપનિષદમાં જોયું કે જીવાત્માને કર્તા અને ભોક્તા કહ્યા છતાં તેમાં પરમાત્માને તેથી શત્ત્ય કહ્યો છે, તેવી જ રીતે જૈન આચાર્ય કુન્દકુન્દે જીવનું કર્મકર્તૃત્વ અને કર્મભોકતૃત્વ એ બ્યવહારદષ્ટિએ સમજવાનું છે અને નિઃશયદષ્ટિએ જીવ કર્મનો કર્તા પણ નથી અને ભોક્તા પણ નથી એમ સ્પષ્ટીકરણ કર્યું છે.^૩ આ વસ્તુને ઉપનિષદની ભાષામાં કહેલી હોય તો કહી શકાય કે સંસારી જીવ કર્મનો કર્તા છે, પણ શુદ્ધ જીવ કર્મનો કર્તા નથી.

ઉપનિષદને મતે પણ સંસારી અને પરમાત્મા એક જ છે અને જૈનમતે પણ સંસારી અને શુદ્ધ જીવ એક જ છે. બન્નેમાં ભેદ હોય તો તે એટલો જ છે કે ઉપનિષદને મતે પરમાત્મા એક જ છે, પણ જૈનમતે શુદ્ધ જીવો અનેક છે. પણ એ ભેદનું વિસર્જન જૈનસંમત સંમરહનયને મતે મર્ધિ જાય છે. શુદ્ધ જીવો ચૈતન્યસ્વરૂપે એક જ છે એમ જૈનસંમત સંમરહનય સ્વીકારે છે અને જ્યારે અહીં આપણે ભગવાન મહાવીરે ગૌતમ મજ્જધરને જે કશું છે કે ભવિષ્યમાં આપણે એક જેવા થવાના છીએ એને યાદ કરીએ છીએ ત્યારે નિર્વાણ

૧. ધરમપદ ૧૨૭ ૨. વિસુદ્ધિમગ્ગ-૧૬. ૨૦ આ વિશે વિશેષ વિચાર ‘શ. બુદ્ધને બનાતમવાદ’ એ મથાળા નીચે ક્રમાંમાં આવ્યો છે. વર્ણી જુઓ. ન્યાયાવતા ૨૦ ટિં ૫૦ ૧૫૨ ૩. સમયસાર ૬૩, ૬૮-થી

અવસ્થામાં અનેક જીવોનું અસ્તિત્વ માનવા છતાં અદૃત અને દૃત બન્ને બહુ જ નિકટ હોય એમ લાગે છે.^૧

નૈવાયિક વર્ગે એકાંત નિત્ય માનીને તો બૌદ્ધો અનિત્ય માનીનેર અને જૈન મીમાસક અને મોટાભાજના વેદાન્તીઓ આત્માને પશ્ચિમી નિત્ય માનીને તેમાં કર્મનું કર્તૃત્વ અને ભોક્તૃત્વ ધટાવે છે, પણ એ બધાને મતે મોક્ષાવસ્થામાં તો એ 'મેર્માનું' કથું જ નથી. એ વસ્તુ જ્યારે આપણે નજર સામે રાખીએ છીએ ત્યારે જણાય છે કે બધાં દર્શનો એક જ હિદેશ લઈને ચાલ્યાં છે કે જીવને કર્મથી મુક્ત કેમ કરવો.

જેમ નિત્યવાદીઓ જ્ઞાને કર્મકર્તૃત્વ અને ભોક્તૃત્વ ધટાવવાને પ્રયત્ન કરે તે જ પ્રમાણે નિત્ય આત્મામાં જન્મ મરણની ધટના કેમ થાય એ પણ પ્રયત્ન કરે તેમણે એ પ્રયત્ન પશુ જમાધાન કર્યું છે કે આત્માનો જન્મ એટલે તેની ઉત્પત્તિ નથી સમજવાની, પણ શરીરેન્દ્રિય આદિનો સંબંધ તે જન્મ અને શરીરાદિનો વિયોગ તે મૃત્યુ. આ પ્રમાણે આત્મા નિત્ય છતાં તેમાં જન્મ અને મૃત્યુની ધટના છે.^૨

જીવનાં બંધ અને મોક્ષ

છટ્ટા મણુધર સાયેની ચર્ચામાં બંધ અને મોક્ષ અને અગિયારમા મણુધર સાયેની ચર્ચામાં નિર્વાણ વિશે ચર્ચા છે. મોક્ષ એ જ નિર્વાણ છે છતાં તેની ચર્ચા એ વાર આવી છે તેનું કારણ એ જણાય છે કે છટ્ટા મણુધર સાયેની ચર્ચા પ્રસંગે બંધસાપેક્ષ મોક્ષની ચર્ચા છે, અને મોક્ષસંભવ છે, કે નહિ મુખ્યત્વે એ મુદ્દાઓની આસપાસ ચર્ચા થઈ છે; પરંતુ નિર્વાણ ચર્ચામાં નિર્વાણ છે કે નહિ એની ચર્ચા છતાં મુખ્યત્વે નિર્વાણના સ્વરૂપની ચર્ચા છે.

(અ) મોક્ષનું કારણ

જીવનું સ્વતંત્ર અસ્તિત્વ માનનારાં બધાં ભારતીય દર્શનોએ બંધ-મોક્ષ માન્યાં જ છે, એટલું જ નહિ, પણ અનાત્મવાદી બૌદ્ધોએ પણ બંધ-મોક્ષ માન્યાં છે. બધાં દર્શનોએ અવિદ્યા-મોહ-અજ્ઞાન-મિથ્યાજ્ઞાનને બંધ-સંસારનું કારણ અને વિદ્યા-તત્ત્વજ્ઞાનને મોક્ષનું કારણ માન્યું છે. બંધકારણ અવિદ્યાના સહયોગી કારણ તરીકે તૃણ્યા એ પણ સર્વસંમત છે, પણ મોક્ષકારણ તત્ત્વજ્ઞાનની બાબતમાં ગૌણમુખ્ય ભાવ પરત્વે વિવાદ છે. ઉપનિષદના ઋષિઓ મુખ્યરૂપે તત્ત્વજ્ઞાનને કારણ માને છે જ્યારે કર્મ-ઉપાસનાને ગૌણ ભાવે. આ જ વસ્તુ બૌદ્ધદર્શન, ન્યાયદર્શન, વૈશેષિકદર્શન, સાંખ્યદર્શન, શાંકરવેદાંત આદિ દર્શનોને માન્ય છે. મીમાંસાદર્શન કર્મને પ્રધાન માને છે અને તત્ત્વજ્ઞાનને ગૌણ, જ્યારે ભક્તિસંપ્રદાયોમાં મુખ્ય એવા રામાનુજ નિમ્બાર્ક મધ્વ અને વલ્લભ એ બધાને મતે ભક્તિ એ જ શ્રેષ્ઠ ઉપાય છે, જ્ઞાન અને કર્મ ગૌણ છે. ભારતરાનુયાયી વેદાન્તીઓ અને શૈવો જ્ઞાનકર્મનો સમુચ્ચય મોક્ષના કારણ તરીકે સ્વીકારે છે અને જૈનો પણ જ્ઞાન-કર્મ અર્થાત-જ્ઞાન-ચારિત્રનો સમુચ્ચય જ મોક્ષના કારણ તરીકે માને છે.

(આ) બંધનું કારણ

બધાં દર્શનો એક વાતમાં સંમત છે કે અનાત્મમાં આત્માભિમાન કરવું તે જ

મિથ્યાજ્ઞાન કે મોહ છે. અનાત્મવાદી બૌદ્ધો સુધ્ધાં એ વસ્તુનો સ્વીકાર કરે છે. બેદ એ છે કે આત્મવાદીઓને મતે આત્મા એ સ્વતંત્ર શાશ્વત વસ્તુ સત્ છે અને પૃથ્વી આદિ તત્ત્વથી નિર્મિત શરીરાદિથી જુદો છે, છતાં શરીરાદિને એ આત્મા માનવામાં આવે છે તે મિથ્યાજ્ઞાન છે; ત્યારે બૌદ્ધોને મતે આત્મા જેવી સ્વતંત્ર શાશ્વત વસ્તુનું અસ્તિત્વ નથી, છતાં શરીરાદિ અનાત્મમાં એ આત્મભુદ્ધિ થાય છે તે મિથ્યાજ્ઞાન-મોહ છે.^૧ અનાત્મ દેહાદિને આત્મા માનવો એને છાન્દોગ્યમાં અસુરોનું જ્ઞાન કહ્યું છે અને તેથી આત્મા પરવશ બની જાય છે તેમ જણાવ્યું છે.^૨ આનું જ નામ બંધ છે. પણ સર્વસારોપનિષદમાં^૩ તો સ્પષ્ટપણે કહ્યું છે કે અનાત્મ એવા દેહાદિમાં એ આત્મત્વનું અભિમાન કરવું તે બંધ છે અને તેની નિવૃત્તિ તે મોક્ષ છે ન્યાયદર્શનના ભાષ્યમાં જણાવ્યું છે કે મિથ્યાજ્ઞાન એ જ મોહ છે; અને તે માત્ર તત્ત્વજ્ઞાનની અનુત્પત્તિરૂપ નથી, પણ શરીર, ઇન્દ્રિય મન, વેદના અને ભુદ્ધિ એ બધાં અનાત્મા છતાં તેમાં આત્મમદ્દ એટલે કે અહંકાર-એ હું જ છું, એવું જ્ઞાન કરવું તે જ મિથ્યાજ્ઞાન-મોહ છે. આ જ વસ્તુ વૈશેષિકોને પણ સંમત છે.^૪ સાંખ્યદર્શનમાં વિપર્યયથી બંધ કહ્યો છે.^૫ અને વિપર્યય એ જ મિથ્યાજ્ઞાન છે.^૬ એ મિથ્યાજ્ઞાનથી એ બંધ થાય છે તે ત્રણ પ્રકારનો છે એમ સાંખ્યો માને છે. પ્રકૃતિને આત્મા માનીને તેની ઉપાસના કરવી તે પ્રાકૃતિક બંધ છે, જૂન-ઇન્દ્રિય-અહંકાર-ભુદ્ધિ એ વિકારોને એ આત્મા માનીને ઉપાસના કરે છે તેને વૈકારિક બંધ છે, અને ઇષ્ટ-આપૂર્તમાં એ સંજ્ઞન છે તેને દાક્ષિણ્ય બંધ છે.^૭ સારાંશ એ છે કે સાંખ્યો પણ અનાત્મમાં આત્મભુદ્ધિ કરવી તેને જ મિથ્યાજ્ઞાન કહે છે. યોગદર્શનમાં પણ કલેશો એ સંસારના મુળમાં છે એટલે કે બંધનું કારણ છે અને બધા કલેશનું મુળ અવિદ્યા છે. સાંખ્યો જેને વિપર્યય કહે છે,^૮ યોગદર્શન તેને કલેશ કહે છે. યોગદર્શનમાં અવિદ્યાનું લક્ષણ કયું છે કે અનિત્ય, અશુચિ, દુઃખ અને અનાત્મ વસ્તુમાં નિત્ય, શુચિ, શુભ અને આત્મભુદ્ધિ કરવી તે અવિદ્યા છે.^૯

જૈનદર્શનમાં બંધકારણની ચર્ચા એ પ્રકારે કરવામાં આવી છે : એક શાસ્ત્રીય અને બીજી લૌકિક. શાસ્ત્રીય પ્રકાર કર્મશાસ્ત્રમાં એ બંધનાં કારણોની ચર્ચા કરવામાં આવી છે તે છે. કર્મશાસ્ત્રમાં કપાય અને યોગ એ બન્ને બંધનાં કારણ તરીકે જણાવ્યા છે. એનો જ વિસ્તાર કરીને મિથ્યાત્વ-અવિરતિ-કપાય અને યોગ એ ચાર અને ફર્યાદ તેમાં પ્રમાદ મેળવીને પાંચ કારણો ગણાવ્યા છે.^{૧૦} આમાં જ મિથ્યાત્વ છે તે જ અન્ય દર્શનમાં મોહ-અવિદ્યા-મિથ્યાજ્ઞાન-અજ્ઞાનને નામે પ્રસિદ્ધ છે.

લોકાનુસરણ કરીને જૈનાગમોમાં રાગ દ્વેષ અને મોહ એ ત્રણને પણ સંસારનું કારણ કહેવામાં આવ્યાં.^{૧૧} પૂર્વોક્ત કપાયના ચાર બેદ છે : ક્રોધ, માન, માયા અને લોભ. તે આરોનો સમ-વય રાગ અને દ્વેષ એ બેમાં પણ કરવામાં આવ્યો છે. તેમાં રાગમાં માયા

૧. સુતનિપાત ૩ ૧૨ ૩૩; (વિસુદ્ધિમગ્ન ૧૭ ૩૦૨ ૨ છાન્દોગ્ય ૮ ૮ ૪-૫

૩. “અનાત્મનાં દેહાદીનામાત્ત્વેનામિમાન્યતે લોડમિજ્ઞાન આત્મનો વન્ધ । તન્નિવૃત્તિર્મોક્ષઃ” — સર્વસારોપનિષદ ૪. ન્યાયભાષ્ય ૪ ૨. ૧; પ્રસારપાદ ૫ ૫૩૮ (વિપર્યય નિરૂપણ)

૫. સાંખ્યકા. ૪૪ ૬. જ્ઞાનસ્ય વિપર્યયોડ્ઞાનમ્ માહરજ્ઞિ ૪૪ ૭. સાંખ્યતત્ત્વકામુદી ૬ ૪૪

૮. યોગદર્શન ૨૩; ૨.૪ ૯. યોગદર્શન ૨.૫ ૧૦. તત્ત્વતાર્થસૂત્ર વિવેચન (૫

સુખલાલક) ૮.૧ ૧૧. ઉત્તરાર્થચલ ૨૧. ૧૬. ૨૩ ૪૩; ૨૮. ૨૦; ૨૬. ૭૧.

કર્મથી હોય ? અને કર્મસિદ્ધાંત પ્રમાણે તો આત્મ-અનાત્મનો સંબંધ અનાદિ માનવો એ અનિવાર્ય છે. એ જો માનવામાં ન આવે તો કર્મસિદ્ધાંતની માન્યતા જ અર્થ વગરની થઈ જાય છે. એ જ કારણ છે કે ઉત્પત્તિવદના વ્યાખ્યાતાઓમાં-શંકરને ધક્કા અને માયાનો સંબંધ અનાદિ માનવો પડ્યો છે; બારકરાચાર્ય માટે સત્ય એવી ઉપાધિનો ધક્કા સાથે સંબંધ અનાદિ માન્યા સિવાય બીજો રસ્તો રહ્યો નહિ; અને રામાનુજને બદ્ધ જીવને અનાદિકાલથી જ બદ્ધ માન્યા સિવાય ચાલ્યું નહિ નિઃપ્રાક્ટ અને મુખે પણ અવિદ્યા અને કર્મને કારણે જીવનો સંસાર માન્યો છે. અને તે અવિદ્યા અને કર્મ અનાદિ જ છે, એ કહેવાની જરૂર નથી. વસ્તુતઃ મતે પણ ધક્કા અનાદિ તેમ તેનું કાર્ય જીવ પણ અનાદિ છે, એટલે જીવ અને અવિદ્યાનો સંબંધ પણ અનાદિ જ છે.

સાંખ્યને મતે પણ પ્રકૃતિ અને પુરુષનો સંયોગ એ જ બંધ છે અને તે અનાદિ કાળથી ચાલ્યો આવ્યો છે. પ્રકૃતિનિષ્પલ્લ સિંગજરીર એ અનાદિ છે અને તે પુરુષની સાથે અનાદિકાળથી સંબંધ છે.^૧ બીજા દાર્શનિકો બંધ અને મોક્ષ પુરુષને છે એમ કહે છે, પરંતુ સાંખ્યને મતે બંધ અને મોક્ષ એ પ્રકૃતિના કહેવાય છે, પુરુષતા નહિ.^૨

આ જ પ્રમાણે યોગદર્શનને મતે પણ દ્રષ્ટા-પુરુષ અને દશ્ય-પ્રકૃતિનો અનાદિકાલિક જ સંયોગ છે તેને જ બંધ સમજવો જોઈએ.^૩

બૌદ્ધદર્શનમાં પણ નામ અને રૂપનો જ અનાદિ સંબંધ છે તે જ સંસાર-બંધ છે અને તેનો વિયોગ તે જ મોક્ષ છે.

અને જૈનમતે પણ જીવ અને કર્મપુદ્ગલનો જ અનાદિકાલીન સંબંધ છે તે જ બંધ છે અને તેનો વિયોગ તે મોક્ષ છે.

આ પ્રમાણે સાંખ્ય, જૈન, બૌદ્ધ અને પૂર્વોક્ત ન્યાય વૈશેષિકાદિ એ બધાએ જીવ અને જડનો સંયોગ અનાદિ કાલથી માન્યો છે અને તે જ સંસાર કે બંધ છે.

જીવ શરીરનો સંબંધ અનાદિ છે એમ જ્યારે કહેવામાં આવે છે ત્યારે તેનો અર્થ એ છે કે પરંપરાથી અનાદિ છે. જીવ નવાં નવાં શરીર ગ્રહણ કરે છે ક્યારેય તે શરીર વિનાનો હતો નહિ, એ જ તાત્પર્ય છે. પૂર્વ પૂર્વ વાસનાને લઇને નવા નવા શરીરની ઉત્પત્તિ થાય છે અને શરીર થયા પછી પાછી નવી નવી વાસના ઉત્પન્ન થાય છે. એ વાસના પાછું નવું શરીર ઉત્પન્ન કરે છે. એમ એ જાને બીજાંકુરની જેમ જીવ સાથે અનાદિ છે. અનાદિ અવિદ્યાને કારણે જ અનાત્મમાં આત્મગ્રહણ છે તેને કારણે તૃષ્ણા-રાગ બાહ્ય વિષયોમાં જન્મે છે અને એથી જ એ સંસારપરંપરા ચાલુ રહે છે. અવિદ્યાનો નિરોધ થઈ જાય તો બંધન કપાઈ જાય છે અને પછી તૃષ્ણાને અવકાશ રહેતો નથી, એટલે નવું ઉપાદાન થતું નથી અને સંસારના મૂળમાં કુડારાત્તાત થવાથી તે વિનષ્ટ થઈ જાય છે.

સંસારચક્રનું પ્રવર્તન જડ એતન એ બેના સંયોગથી જ થાય છે એ વસ્તુ સાંખ્યોએ પંચ અને અધના લોકપ્રસિદ્ધ ઉદાહરણથી સિદ્ધ કરી છે. એકલા પુરુષમાં કે એકલી પ્રકૃતિમાં સંસારનિર્માણની શક્તિ નથી, પણ જ્યારે એ બંને મળે છે ત્યારે જ સંસારની ધટના થાય છે. પુરુષ પોતાની શક્તિ જડને ન આપે ત્યાંસુધી જડમાં એ શક્તિ નથી કે

શરીર ઇન્દ્રિય આદિ રૂપે પરિણત થાય. તે જ રીતે પુરુષમાં પ્રકૃતિની જડ શક્તિ ન મળે તો તે પણ એકબે એ વિના શરીરાદિનું નિર્માણ કરવા સમર્થ નથી. અનાદિકાળથી એ બંનેને સંસર્ગ હોવાથી અનાદિકાળથી સંસારચક્ર પ્રવૃત્ત થયું છે.^૧

બોદોને મતે સંસારમાં નામ અને રૂપ એ વસ્તુના સંસર્ગથી સંસારચક્ર અનાદિકાળથી પ્રવૃત્ત થયું છે. વિસુદ્ધિમગ્ના કર્તા શુદ્ધધૈયાચાર્યે^૨ પણ સાખ્યપ્રસિદ્ધ એ જ પંચ-અંધનું દૃષ્ટાંત આપીને નામ અને રૂપ એ બંને કેવાં પરસ્પર સાપેક્ષ થઈને ઉત્પન્ન થાય છે અને પ્રવૃત્ત થાય છે તે બતાવ્યું છે, અને બંને એક બીજાના વિના નિસ્તેજ છે, કશું પણ કરવા અશક્ત છે, તે સમગ્રબ્યું છે.^૩

જોને આચાર્ય કુંદકુંદે પણ એ જ રૂપકનો આશ્રય લઈને કર્મ અને જીવનાં પરસ્પર અંધ અને કાર્યકારિતા વર્ણવ્યા છે.^૪

પરી રીતે એ જ પ્રમાણે ન્યાય-વૈશેષિકાદિ પણ કહી શકે છે કે જીવ અને જડ એ પરસ્પર મળેલા છે અને સાપેક્ષ થઈને જ પ્રવૃત્તિ કરે છે. માટે જ સંસારનો રથ અતિમાન થાય છે, અન્યથા નહિ; એકલું જડ કે ચેતન સંસારનો રથ ચલાવવામાં સમર્થ નથી. સંસારરૂપી રથનાં જડ અને ચેતન એ બે ચક્રો છે.

માયાવાદી વેદાન્તીઓએ ક્ષેત્ર ક્ષત્ર માન્યા છતાં અનિર્વચનીય માયા વિના સંસારની ધટના અસંભવિત માની એટલે જ ક્ષત્ર અને માયાના યોગે જ સંસારચક્રની પ્રવૃત્તિ સ્વીકારી છે આ પ્રમાણે એ વિરોધી પ્રકૃતિનાં તત્ત્વોનો સંસર્ગ એ જ સંસારચક્રની પ્રવૃત્તિનું કારણ છે, એ બંધાં દર્શનનું સામાન્ય તત્ત્વ છે એ બે તત્ત્વોનાં નામમાં બંને ભેદ હોય, પણ સૂક્ષ્મતાથી વિચારીએ તો તાત્ત્વિક ભેદ નથી જણાતો.

(૬) મોક્ષનું સ્વરૂપ

અંધચર્યા પ્રસંગે કહેવામાં આવ્યું છે કે અનાત્મમાં આત્માભિમાન એ બંધ છે. એથી ફલિત એ થાય છે કે અનાત્મમાં આત્માભિમાન ટળી જાય એ જ મોક્ષ છે. આ બાબતમાં બધા દાર્શનિકો એકમત છે. પણ એ મોક્ષનું સ્વરૂપ કેવું છે અથવા તો મુક્તનું સ્વરૂપ કેવું છે એ વિચારવું પ્રાપ્ત છે. એક બાબતમાં બધા દાર્શનિકોની સંમતિ છે કે એ અવસ્થા દન્દ્રિયગ્રાહ્ય નથી, વચનગ્રાહ્ય નથી, મનોગ્રાહ્ય નથી, અને તર્કગ્રાહ્ય પણ નથી. કઠોપનિષદમાં અપ્પટ કહ્યું છે કે વાણીથી મનથી કે ચક્ષુથી એની પ્રાપ્તિ થઈ શકે તેમ નથી, પણ સૂક્ષ્મ શુદ્ધિથી તે ગ્રાહ્ય છે.^૫ સૂક્ષ્મ શુદ્ધિ એ તર્કપ્રપંચ નથી એ કહેવાની ભાગ્યેજ જરૂર છે.^૬ પણ તપ અને ધ્યાનથી એકાગ્ર થયેલ વિશુદ્ધ સત્ત્વ એનું પ્રદર્શન કરી શકે છે.^૭ બૌદ્ધમતે પણ, નાગસેનના કહેવા પ્રમાણે, નિર્વાણ છે તો ખરું, પણ તેનું સ્વરૂપ સંસ્થાન, વય અને પ્રમાણ એ બધું ઉપમાથી કારણથી, હેતુથી, અથવા તો નયથી બતાવી શકાય તેમ નથી; જેમ સમુદ્રમાં કેટલું પાણી છે અને તેમાં કેટલા જીવો વસે છે એ પ્રશ્ન સ્થાપનીય છે-તેનો ઉત્તર હઈ શકાય તેમ નથી, તે જ પ્રમાણે નિર્વાણ વિશે પણ ઉક્ત પ્રશ્નની બાબતમાં ઉત્તર હઈ શકાય તેમ

૧. સાખ્યકારિકા ૨૧.

૨. વિસુદ્ધિ મગ્ગ ૧૮ ૩૫.

૩. સમયસાર ૩૪૦-૩ ૪૧.

૪. કહ. ૨. ૬. ૧૨; ૧. ૩. ૧૨

૫. કહ ૨. ૮, ૯

૬. મુંડકોપનિષદ ૩. ૧. ૮

છે નહિ કૌકિદદિવાળા મનુષ્ય પાસે એને જાણવાનું સાધન નથી.^૧ એ ચક્ષુવિગ્નાને વિષય નથી, એ કાનને વિષય નથી, પ્રાણને વિષય નથી, જિહ્વાને વિષય નથી, સ્પર્શને વિષય નથી. છતાં પણ નિર્વાણ છે જ નહિ એમ તો ન કહેવાય, કારણ કે તે વિશુદ્ધ મનોવિગ્નાને વિષય છે. એ મનોવિગ્નાન વિશુદ્ધ એટલા માટે છે કે તે નિરાવરણ છે.^૨ ઉપનિષદમાં જેને વિશુદ્ધ સત્ત્વ કહ્યું છે એને જ નાગસેને વિશુદ્ધ મનોવિગ્નાન કહ્યું છે. બ્રહ્મદશાને ઉપનિષદના અધ્યાય “નેતિ નેતિ” કહીને વર્ણવે છે અને એ જ વસ્તુ પૂર્વોક્ત પ્રકારે આચાર્ય નાગસેને પણ કહી છે. જે વસ્તુ અનુભવવા યોગ્ય છે તેનું વર્ણન કરી શકાય જ નહિ અને જે કરાય તો તે અધૂરું જ રહે છે. એટલે શ્રેષ્ઠમાર્ગ એ છે કે એ નિર્વાણના સ્વરૂપનું જ્ઞાન કરવું જ હોય તો તેના સાક્ષાત્કાર સ્વયં કરવો જોઈએ. વિશુદ્ધ આત્મા વિશે ભગવાન મહાવીરે પણ કહ્યું છે કે ત્યાં વાણીની પહોંચ નથી, તકની મતિ નથી, શુદ્ધિ-મતિ પણ પહોંચી શકતી નથી; એ દીર્ઘ નથી, હ્રસ્વ નથી, ગોળ નથી, ત્રિકોણ નથી, કૃષ્ણ નથી, નીલ નથી, સ્ત્રી નથી, પુરુષ નથી, એની ઉપમા કોઈ છે જ નહિ, એ અનિર્વચનીય છે.^૩ આ પ્રકારે ભગવાન મહાવીરે પણ ઉપનિષદો અને શુદ્ધની જેમ “નેતિ નેતિ”ને જ આશ્રય લઈને વિશુદ્ધ અથવા તો મુક્ત આત્માને વર્ણવ્યો છે. એ મુક્તાત્માના સ્વરૂપનો વચ્ચાર અનુભવતો ત્યારે જ થાય જ્યારે તે દેહમુક્ત બનીને મુક્તિલાભ કરે.

વસ્તુસ્થિતિ આવી છતાં અવર્ણનીયને પણ વર્ણવવાના અર્થનો દાર્શનિકાએ કર્યા છે. અને તે વર્ણનોમાં પરિભાષાઓનો ભેદ થઈ ગયો છે છતાં પણ તત્ત્વમાં કશો જ ભેદ નથી એવો અભિપ્રાય સુપ્રસિદ્ધ આચાર્ય હરિભદ્ર હિન્દુઆર્યો છે તેમણે જણાવ્યું છે કે સંસારાતીત તત્ત્વ જેને નિર્વાણ કહેવામાં આવે છે તે અનેક નામે પ્રસિદ્ધ છતાં તત્ત્વતઃ એક જ છે.^૪ એ એક જ તત્ત્વના સદાશિવ, પરમબ્રહ્મ સિદ્ધાત્મા, તથા ઇત્યાદિ નામો બધે જુદાં હોય પણ તે તત્ત્વ તો એક જ છે.^૫ આ જ વસ્તુ આચાર્ય કુન્દકુન્દે પણ કહી છે તેમણે કર્મ-વિમુક્ત પરમાત્માના પર્વાયો જણાવ્યા છે તે આ પ્રમાણે છે-સાની, શિવ, પરમેષ્ઠી, સર્વજ્ઞ, વિશ્વ, ચતુર્મુખ, શુદ્ધ, પરમાત્મા-એથી જણાય છે કે પરમ તત્ત્વ તો એક જ છે, નામ બધે જુદાં હોય.^૬

આમ ધ્યેયની દૃષ્ટિએ બધે નિર્વાણમાં ભેદ ન હોય, પણ દાર્શનિકાએ જ્યારે તેને વર્ણવ્યું ત્યારે તેમાં જે પ્રકારનો ભેદ થયો છે તેનો આધાર તે તે દાર્શનિકાની તત્ત્વ-વ્યવસ્થા છે એ તત્ત્વવ્યવસ્થાના પ્રકારમાં જેવો ભેદ છે તેવા ભેદ નિર્વાણના વર્ણનમાં પણ

૧. મિલિન્દ પ્રશ્ન ૪. ૮. ૬૧-૬૭, પૃ. ૩૦૬ ૨. મિલિન્દ પ્રશ્ન ૪. ૭. ૧૫, પૃ. ૨૬૫, ઉદાન ૭૧
૩. જુદાં ૪. ૫. ૧૫ ૪ આચાર્ય સુ. ૧૭૦

૫. સંસારાતીતતત્ત્વ તુ પર નિર્વાણસંક્રિતમ્ । તદ્વચકમેવ નિચયાત્ શબ્દમેદેડપિ તત્ત્વતઃ ॥

યોગદશિસમુચ્ચય. ૧૨૯

૬. સદાશિવઃ પરં બ્રહ્મ સિદ્ધાત્મા તથાતેતિ ચ । શબ્દૈસ્તદુચ્યતેડન્વર્ચાદેકમેવૈવમાદિમિઃ ॥

યોગદે ૧૩૦, યોગદશ ૧૬. ૧-૪

૭. આવપ્રાભુત ૧૪૯

પડે તે સ્વાભાવિક છે. હાજલા તરીકે ન્યાય-વૈશેષિકા આત્મા અને તેના જ્ઞાન-સુખાદિ ગુણોને બિન્ન માને છે અને આત્મામાં જ્ઞાનાદિની ઉત્પત્તિ શરીરાશ્રિત માને છે. આથી જ મુક્તિમાં જો શરીરનો અભાવ થઈ જતો હોય તો નૈયાયિક વૈશેષિકાએ મુક્તાત્મામાં જ્ઞાન-સુખાદિ ગુણોનો પણ અભાવ માનવો જ પડે. એ જ કારણ છે કે તેમણે સ્વીકાર્યું કે મુક્તિમાં જ્ઞાન સુખાદિ આત્માના ગુણોનો અભાવ થઈ જાય છે. માત્ર વિશુદ્ધ ચૈતન્ય તરત શેષ રહે છે.^૧ એ જ મુક્તિ છે. આમ જીવાત્મા મુક્તિમાં જ્ઞાન-સુખાદિશૂન્ય છે એમ માનવા છતાં પણ તેમને મતે જે ઈશ્વરાત્મા છે તે તો નિત્ય જ્ઞાન-સુખાદિયુક્ત છે.^૨ આ પ્રકારે આત્મામાં નહિ તો પરમાત્મામાં પણ છેવટે સર્વગતતા અને આત્મનિત્ય સુખ-આનંદ માનીને નૈયાયિક-વૈશેષિકા પણ, અન્ય દાર્શનિકો જેઓ મુક્તાત્માને જ્ઞાન અને સુખાદિ-સમન્વિત માને છે તેઓની દરેકમાં બેસી જ ગયા છે.

બૌદ્ધોએ દીપનિર્વાણની ઉપમા આપીને નિર્વાણને વર્ણવ્યું છે, એટલે નિર્વાણમાં ચિત્ત શૂન્ય થઈ જાય છે એવી એક માન્યતા પ્રચલિત થઈ^૩ વળી નિરોધને શબ્દનો અવહાર પણ દાર્શનિકોને બ્રમમાં નાખી દે તેવો હતો. તેથી પણ મુક્તિમાં કશું જ રહેતું નથી એવી માન્યતાને પણ મળ્યું પરંતુ બૌદ્ધદર્શનનો સમગ્ર ભાવે વિચાર કરીએ તો તેમાં પણ નિર્વાણનું સ્વરૂપ એવું જ બતાવવામાં આવ્યું છે, જેવું ઉપનિષદ કે બોળાં દર્શનોમાં.^૪ વિશ્વની બધી વસ્તુને સંસ્કૃત એટલે કે ઉત્પત્તિશીલ હોવાથી શ્વાયિક માની છે, પણ તેમાં નિર્વાણનો અપવાદ છે. નિર્વાણ એ અસંસ્કૃત છે. તેનો જનક કેઈ હેતુ નથી તેથી તેનો વિનાશ પણ થતો નથી. તે અસંસ્કૃત હોવાથી અગત, અશ્વત, અકૃત છે.^૫ સંસ્કૃત એ અનિત્ય, અશુભ દુઃખરૂપ છે, પણ અસંસ્કૃત એ પ્રવ, શુભ અને સુખરૂપ છે. જેમ ઉપનિષદમાં બ્રહ્માનંદ એ આનંદની^૬ પરાકાષ્ઠા છે તેમ નિર્વાણનો આનંદ એ પણ આનંદની પરાકાષ્ઠા છે.^૭ આ પ્રકારે બૌદ્ધોની દૃષ્ટિએ પણ નિર્વાણમાં જ્ઞાન અને આનંદ છે જ. વળી એ જ્ઞાન અને આનંદને તેઓ અસંસ્કૃત-અજ કહેતા હોવાથી વસ્તુતઃ નૈયાયિકોના ઈશ્વરના જ્ઞાન અને આનંદથી તેમાં કશું જ ભેદ પડતો નથી, એટલું જ નહિ, પણ વેદાન્તસંમત બ્રહ્મની નિત્યતા અને જ્ઞાનાનંદમયતા જે છે તેમાં અને બૌદ્ધોના નિર્વાણમાં પણ ભેદ નથી.

સાંખ્યને મતે પણ નૈયાયિકોના આત્માની જેમ વિશુદ્ધ ચૈતન્ય જ મુક્તાવસ્થામાં શેષ રહે છે. જ્ઞાન-સુખાદિ એ નૈયાયિક મતે આ-માના ગુણ છતાં તેની ઉત્પત્તિ શરીરાશ્રિત હતી; તેથી શરીરના અભાવમાં જેમ તેમણે તે ગુણોનો અભાવ માન્યો તેમ સાંખ્યોને મતે પણ જ્ઞાન સુખાદિ એ પ્રાકૃતિક ધર્મો હોવાથી પ્રકૃતિનો વિયોગ થતાં એ ગુણો મુક્તાત્મામાં ન

૧. ન્યાયસાધ્યા ૧. ૧. ૨૧; ન્યાયમંજરી ૫૦ ૫૦૮ ૨. ન્યાયમંજરી ૫૦ ૨૦૦-૨૦૧

૩. આ જ માન્યતાનું ખંડન પ્રસ્તુત ગણધર્મવાદમાં કરવામાં આવ્યું છે. ગા. ૧૬૭૫

૪. નિરોધનો વાસ્તવિક અર્થ છે નૃણ્યાણ્ય કે વિરાગ, -વિસુદ્ધિમય ૮. ૨૪૭; ૧૯. ૬૪

૫. એ અભાવરૂપ નથી એના સમર્થન માટે વિસુદ્ધિમય ૧૯. ૬૭

૬. ઉદાન ૭૩, વિસુદ્ધિમય ૧૯. ૭૪

૭. ઉદાન ૮૦, વિસુદ્ધિમય ૧૯. ૭૧; ૧૯. ૯૦

૮. તૈત્તિરીય ૨. ૮ ૯. મહિમનિકાય-૫૭ (બુદ્ધવેદનીયમુક્તં)

રહે અને પુરુષ માત્ર શુદ્ધ ચૈતન્યરૂપ જ રહે એમ માનવું પ્રાપ્ત હતું. એટલે પુરુષને જ્યારે કેવલ્યજ્ઞાન થાય છે ત્યારે તે માત્ર શુદ્ધ ચૈતન્યરૂપ છે એમ સાંખ્યોએ માન્યું છે. આ રીતે મુક્તાત્મા એ તેના વિશુદ્ધ ચૈતન્યરૂપ-સ્વરૂપમાં પ્રતિષ્ઠિત છે એ આત્મનમાં સાંખ્ય, યોગ, ન્યાય-વૈશેષિકોના તો એકમત છે જ, પણ જોનો પણ એમના એ મતથી જુદા નથી, એ વસ્તુ પ્રસ્તુત મધુધરવાદના વાચકથી અજાણી નહિ રહે.

મુક્તાત્મા વિશુદ્ધ ચૈતન્ય સ્વરૂપમાં પ્રતિષ્ઠિત હોય છે એટલી સામાન્ય માન્યતામાં અંકુષ છતાં વિચારોમાં થોડો જે મતભેદ છે તેનો નિર્દેશ પણ કરવો આવશ્યક છે. ઉપનિષદોમાં જ્ઞાને માત્ર ચૈતન્યસ્વરૂપ જ નહિ પણ આનન્દરૂપ પણ કહ્યું છે. નૈયાયિકોએ મુક્તાત્મામાં નહિ પણ ઈશ્વરમાં આનન્દનું પણ અસ્તિત્વ માન્યું છે, બૌદ્ધોએ નિર્વાણમાં આનન્દનું અસ્તિત્વ સ્વીકાર્યું છે, અને જોનેએ આનન્દ ઉપરાંત, નૈયાયિકોના ઈશ્વરની જેમ, શક્તિ-રીતે પણ સ્વીકાર્યું છે. વળી ચૈતન્ય એટલે જ્ઞાન-દર્શનશક્તિ એમ જોનો સ્વીકારે જ, પણ ન્યાય-વૈશેષિકોને મતે મુક્તાત્મામાં જ્ઞાન-દર્શન તો હોતાં નથી. સાંખ્યને મતે ચિત્ શક્તિ એ પુરુષમાં છે છતાં તેમાં જ્ઞાન નથી, પણ દ્રવ્ય છે. આ બધા મતભેદો એવા નથી જોનો સમન્વય ન થઈ શકે.

આનન્દનું મુક્તાત્મામાં જ્ઞાનથી જુદું એવું શું સ્વરૂપ છે એનો વિચાર જ્યારે કરવામાં આવે છે ત્યારે હેવટે એ જ ફલિત થાય છે કે આનન્દ પણ જ્ઞાનનો જ એક પર્વાય છે? એમ સ્પષ્ટરૂપે જોનાચાર્યોએ સ્વીકાર્યું છે. અને બૌદ્ધ દાર્શનિકોએ પણ જ્ઞાન અને સુખ એ બન્નેને સર્વથા ભિન્ન નથી માનીયાં વેદાન્તને મતે પણ એક અખંડ જ્ઞાનસ્વમાં વસ્તુતઃ જ્ઞાન, આનન્દ, ચૈતન્ય એ બધાનો ભેદ કરવો એ અદ્વૈતનો જ વિરોધ કરવા જેવું અને, ચૈતન્ય અને જ્ઞાન એ એનો ભેદ નૈયાયિકા કરે છે, પણ જ્યારે આપણે તેમનો નિત્યમુક્ત ઈશ્વરમાં નિત્ય જ્ઞાનનો સ્વીકાર સાંભળીએ છીએ ત્યારે માનવું પડે છે કે તેઓ પણ એ ભેદને સર્વથા વળગી રહી શક્યા નથી. વળી મુક્તાત્મા ચૈતન છતાં જ્ઞાનહીન હોય તો એ ચૈતન્યનું સ્વરૂપ કેવું માનવું એ પણ એક પ્રશ્ન રહે છે. અહીં આપણે મૈત્રેયોને યાદવદ્ધકરે જે કહ્યું કે ‘ન તસ્ય પ્રેત્ય લેહ્યા અસ્તિ’-મર્યા પછી તેની કાઈ સંજ્ઞા નથી-તેનો સૂક્ષ્મ દષ્ટિએ વિચાર કરીએ તો આનું સમાધાન થઈ જાય છે. એ અવસ્થા એવી છે કે જેનું કશું જ નામ આપી શકાય તેમ છે જ નહિ. એને જો જ્ઞાન કહીએ તો જ્ઞાન વિશેનો સામાન્ય લોકનો જે ખ્યાલ છે તે જ તેઓના મનમાં આવે. એટલે કે ઇન્દ્રિયો વડે કે મન વડે થનારું જ્ઞાન. પણ મુક્તાત્મામાં એ સાધનો તો છે નહિ એટલે તેમના જ્ઞાનને જ્ઞાન કેવી રીતે કહેવું? આત્મા સ્વયંપ્રતિષ્ઠિત છે. તે બહાર શા માટે જુએ, બહિર્ગતિ શા માટે થાય? અને એ જો બહિર્ગતિ ન થાય તો તેને જ્ઞાની કહેવા કરતાં ચૈતન્યધન કહેવો એ જ વધારે યુક્ત છે. નૈયાયિકોએ જ્ઞાનની બાહ્યતા એવી કરી છે કે આત્માનો મન સાથે સન્નિકર્ષ અને પછી ઇન્દ્રિય અને તે દ્વારા બાહ્ય અર્થ સાથે સન્નિકર્ષ થાય ત્યારે જ્ઞાન થાય. જ્ઞાનની જો આ જ બાહ્યતા નૈયાયિકની હોય તો મુક્તાવસ્થામાં તેઓ જ્ઞાનને ન માને એ જ અર્થાત્ પ્રાપ્ત છે. એટલે કે જ્ઞાનની પરિભાષા જ તેમની જુદી છે. પરિભાષાના

બેદને કારણે તત્ત્વમાં તો કશો જ બેદ નથી પડતો. અન્યથા નૈયાયિકને મતે જડ પદાર્થ અને ચૈતન્ય પદાર્થમાં શો બેદ રહે? એટલે માનવું રહ્યું કે જડથી બેદક કોઈ તત્ત્વ આત્મામાં છે જ જેને કારણે તેને નૈયાયિકાએ ચૈતન કહ્યો છે. એ તત્ત્વ તે ચૈતન્ય છે. અને આત્માને ચૈતન માનવાની બાબતમાં તેઓનો કોઈ પણ દાર્શનિક સાથે મતભેદ છે જ નહિ. માત્ર જ્ઞાનની પરિભાષા નૈયાયિકાની જુદી છે તેથી તેઓએ ચૈતન્યનો જ્ઞાન શબ્દથી પ્રતિબોધ કરવાનું ઉચિત માન્યું નથી. વેદાન્તીઓ તો જ્યારે વધારે સૂક્ષ્મ વિચાર કરવા લાગ્યા ત્યારે એ ચૈતન્યને “ચૈતન્ય” એવા શબ્દથી પણ કહેતા તૈયાર ન થયા અને માત્ર “નેતિ નેતિ” કહી તેનું વર્ણન ક્યું. એવું જ બીજા દર્શનોએ પણ ક્યું છે તે કહેવાઈ જ ગયું છે. બાષાની શક્તિ એટલી મર્યાદિત છે કે તે પરમ તત્ત્વના સ્વરૂપનું વર્ણન કરી શકે જ નહિ, કારણ કે વિચારકોએ તે તે શબ્દોની પરિભાષા અનેક પ્રકારે કરી છે એટલે તે તે શબ્દોનો પ્રયોગ કરવા જતાં વસ્તુનું સ્પષ્ટીકરણ થવાને બદલે ગોટાળો જ વધે છે.

શક્તિ તત્ત્વનો મુક્તાત્મામાં પૃથક્ રૂપે સ્વીકાર કર્યા છતાં તે શક્તિ એ શું છે એનો જ્યારે વિચાર થવા લાગ્યો ત્યારે આચાર્યોએ કહી દીધું કે અનન્ત જ્ઞાન એ શક્તિ વિના સંભવે નહિ, માટે શક્તિનો સમાવેશ જ્ઞાનમાં જ કરી લેવો જોઈએ.^૧

(૩) મુક્તિસ્થાન

જે દર્શનોએ આત્માને વ્યાપક માન્યો છે તેઓને મતે મુક્તિસ્થાનની કલ્પના અનાવશ્યક હતી. આત્મા જ્યાં છે ત્યાં જ છે; માત્ર તેમાં જે મલ હોય છે તે છૂટી જાય છે; તેને અન્યત્ર જવાની જરૂર નથી વળી સર્વવ્યાપી હોવાથી ગમન કરીને જાય પણ ક્યાં? પરંતુ જૈન દર્શન અને બૌદ્ધ દર્શન, અને જીવાત્માને આજુ માનનારા ભક્તિમાર્ગી વેદાન્ત-દર્શનાની સાથે મુક્તિસ્થાનનો પ્રશ્ન ઉપરિચિત થાય તે સ્વાભાવિક છે. જૈનોએ ઊપદેશિકના અમ્રભાગમાં મુક્તાત્માનું ગમન થાય છે અને સિદ્ધશિક્ષા નામના ભાગમાં અવસ્થિતિ સદાને માટે થાય છે તેમ માન્યું છે. ભક્તિમાર્ગી વેદાન્તીઓએ વિષ્ણુભગવાનના વિષ્ણુસોહમાં જે ઊપદેશિક છે ત્યાં મુક્ત જીવાત્માનું ગમન સંભવ્યું છે અને પરબ્રહ્મરૂપ ભગવાન વિષ્ણુનું સદાકાળ સાનિધ્ય તેમને રહે છે તેમ માન્યું છે. બૌદ્ધોએ આ પ્રશ્નનું જુદી જ રીતે નિરાકરણ ક્યું છે. તેમને મતે જીવ-પુદ્ગલ એ શાશ્વત દ્રવ્ય છે નહિ એટલે પુનર્જન્મ વખતે પણ તેઓએ એક જીવનું અન્યત્ર ગમન નહિ, પણ એક સ્થાનમાં એક ચિત્તનો નિરોધ અને તેની અપેક્ષાએ અન્યત્ર નવા ચિત્તની ઉત્પત્તિ સ્વીકારી છે. એ સિદ્ધાન્તને અનુરૂપ જ મુક્ત ચિત્તની બાબતમાં પણ સિદ્ધાન્ત સ્થિર થાય એ કહેવાની આગેજ જરૂર છે.

રાજા મિલિન્દે આચાર્ય નાગસેનને પૂછ્યું કે પૂર્વાદિ દિશાઓમાં એવું ક્યું સ્થાન છે જેની સંનિધિમાં નિર્વાણ છે. આચાર્યે જવાબ આપ્યો કે નિર્વાણસ્થાન એ દિશાઓમાં ક્યાંય પણ નિશ્ચિત નથી, જ્યાં મુક્તાત્મા જઈને રહે. તો પછી નિર્વાણ ક્યાં મળે? જેમ રત્ન સમુદ્રમાં, ગંધ પુષ્પમાં, ધાન્ય ક્ષેત્રમાં-એમ તે તે વસ્તુનાં નિયત સ્થાન છે તો પછી નિર્વાણનું પણ નિયત સ્થાન તો હોવું જ જોઈએ; અને જો તેવું સ્થાન તેનું ન જ હોય

તો પછી એમ જ કહેને કે નિર્વાણ પણ નથી જ.—આ આલેખના ઉત્તરમાં નાગસેને જણાવ્યું છે કે નિર્વાણનું કોઈ નિયત સ્થાન નથી છતાં તે છે જ નિર્વાણ એ બહાર નથી; એનો તો પોતાના વિશુદ્ધ મન વડે સાક્ષાત્કાર કરવાનો છે. ‘જેમ સળખા પહેલાં અગ્નિ ક્યાં છે એમ કોઈ પૂછે તો તેને અગ્નિનું સ્થાન બતાવી શકાય નહિ, પણ એ લાકડાં મળે એટલે અગ્નિ પ્રકટે છે, તેમ વિશુદ્ધ મન વડે નિર્વાણનો સાક્ષાત્કાર કરી શકાય છે, પણ તેનું સ્થાન બતાવી શકાતું નથી. નિર્વાણનું નિયત સ્થાન નથી એ માન્યું પણ એવું તો કોઈ નિયત સ્થાન હશે ને જ્યાં સ્થિત થઈને પુરૂષ તોના સાક્ષાત્કાર કરી શકે? આ પ્રશ્નના ઉત્તરમાં નાગસેને જણાવ્યું કે પુરૂષ શીલમાં પ્રતિષ્ઠિત થઈને જમે તે આકાશપ્રદેશમાં રહી છતાં નિર્વાણનો સાક્ષાત્કાર કરી શકે છે.’

(ક) જીવન્મુક્તિ-વિદેહમુક્તિ

આત્મામાંથી મોહ દૂર થઈ જાય અને તે વીતરાગ અને એટલે તરત જ શરીર છૂટી જાય કે નહિ એ પ્રશ્નના ઉત્તરમાં મુક્તિના એ પ્રકારની કલ્પના કરવામાં આવી છે: એક જીવન્મુક્તિ અને બીજી વિદેહમુક્તિ. રાગદ્વેષનો અભાવ થયા છતાં આયુર્કર્મનો વિરાગકાલ પૂરો થયો ન હોય ત્યાંસુધી જીવ શરીરમાં રહે છે અથવા તો જીવ સાથે શરીર વળગી રહે છે. પણ સંસાર-પુનર્જન્મનું કારણ અવિદ્યા અને રાગદ્વેષ નિવૃત્ત થઈ જવાથી નવું શરીર પ્રકલ્પ કરવાની યોગ્યતા હવે આત્મામાં નથી રહી, તેથી એવા આત્માનું પ્રાણધારણરૂપ જીવન ચાલુ હોવા છતાં મોહ-રાગ-દ્વેષથી તે મુક્ત હોવાથી તેવા આત્માને “જીવન્મુક્ત” કહેવામાં આવે છે. અને જ્યારે તેનું શરીર પણ છૂટી જાય છે ત્યારે તેને “વિદેહમુક્ત” કહેવામાં આવે છે અથવા તેને માત્ર “મુક્ત” કહેવામાં આવે છે.

ઉપનિષદોમાં જીવન્મુક્તિ ઉપરાંત કમમુક્તિનો સિદ્ધાન્ત પણ પ્રતિપાદિત થયેલો છે એવું વિદ્વાનોનું માનવું છે અને તેના દૃષ્ટાંત તરીકે કઠોપનિષદ^૧ ટાંકવામાં આવે છે. તેમાં જણાવ્યું છે કે ઉત્તરોત્તર ચડિયાતા લોકમાં આત્મપ્રત્યક્ષ કેમ કરી વિશદ-વિશદનર થતું જાય છે આ ઉપરથી જણાય છે કે એ ઉપનિષદમાં કમમુક્તિ છે—એટલે કે આત્મસાક્ષાત્કાર ક્રમિક છે. આની સાથે બીજાં દર્શનોમાં માન્ય એવા આત્મવિકાસનો જે ક્રમ છે તેને સરખાવી શકાય જોતો તેને ગુરુસ્થાનકેશારોહ કહે છે, યૌદ્ધો તેને યોગચર્યાની ભૂમિઓ કહે છે, અને વૈદિક દર્શનમાં એ જ વસ્તુને “ભૂમિકા” એવું નામ આપવામાં આવ્યું છે.

જીવન્મુક્તિનો સિદ્ધાન્ત પણ ઉપનિષદોમાં મળે છે. એ જ કઠોપનિષદમાં આગળ જઈને જણાવ્યું છે કે જ્યારે મનુષ્યના હૃદયમાં રહેલી બધી કામનાઓ દૂર થઈ જાય છે ત્યારે તે અમર બને છે અને અહીં જ બ્રહ્મને મેળવે છે; જ્યારે અહીં બધી હૃદયની ગાંઠો તૂટી જાય છે ત્યારે મનુષ્ય અમર બને છે.^૨

ઉપનિષદના બ્યાખ્યાતાઓમાં જીવન્મુક્તિની વ્યાખ્યામાં ઐક્ય નથી. આચાર્ય શંકર, વિજ્ઞાનભિક્ષુ અને વસંતજી જીવન્મુક્તિને સ્વીકારે છે, પણ બીજા ભક્તિમાર્ગના અનુયાયી વેદાન્તીઓ-રામાનુજ, નિમ્બાર્ક અને મધ્વ જીવન્મુક્તિ સ્વીકારતા નથી.^૩

૧. મિલિન્દપ્રશ્ન ૪. ૮. ૬૨-૬૪ ૨. ૬૬. ૨. ૩. ૫ ૩. ૬૬. ૨. ૩. ૧૪-૧૫; મુંડક ૩. ૨. ૬; મુદ્ગલો ૪. ૪. ૬-૭ ૪. જુઓ પ્રો. ભટ્ટની ઉક્ત પ્રસ્તાવના.

બીજોને મતે સોપાદિસેસ નિર્વાણ અને અનુપાદિસેસ નિર્વાણ એ ક્રમશઃ જીવન-મુક્તિ અને વિદેહ-મુક્તિનાં નામો છે. ઉપાદિ એટલે પાંચ રક્ષા-એ નર્વાણથી શેષ-પાકી હોય ત્યાંથી “સોપાદિસેસ નિર્વાણ” કહેવાય છે અને જ્યારે એ રક્ષાનો નિર્દેશ થઈ જાય ત્યારે “અનુપાદિસેસ નિર્વાણ” કહેવાય છે.^૧

ન્યાય-વૈશેષિક,^૨ સાંખ્ય-યોગને^૩ મતે પણ જીવન-મુક્તિનો સંભવ છે.

જે વિચારકે જીવન-મુક્તિને સ્વીકાર નથી કરતા તેમને મતે આત્મસાક્ષાત્કાર અર્થાત્ સમસ્ત કર્મો ક્ષીણ થઈ જાય છે અને આત્મા વિદેહ થઈ મુક્ત બને છે. તેથી બલદું,^૪ જે જીવન-મુક્તિ સ્વીકારે છે તેમને મતે આત્મસાક્ષાત્કાર થયા છતાં કર્મો તેના કાળે જ ફળ આપીને ક્ષીણ થાય છે, તત્કાળ નહિ. આમ હોવાથી આત્મા પ્રથમ જીવન-મુક્ત બને છે, પછી જ કાલાન્તરે શેષ સંસ્કાર ક્ષીણ થયે વિદેહ-મુક્ત બને છે.

(આ) કર્મવિચાર

આખા ગણધરવાદમાં કર્મનો વિચાર અનેક પ્રસંગે કરવામાં આવ્યો છે. બીજા ગણધર અભિપ્રાયને તો તેના અસ્તિત્વનો જ પ્રશ્ન ઉઠાવ્યો છે અને કામવાને કર્મનું અસ્તિત્વ સિદ્ધ કર્યું છે અને તે પ્રસંગે કર્મ અદૃષ્ટ છે, ખૂત છે, પરિણામી છે, વિચિત્ર છે, અનાદિ સંબંધ છે, ઇત્યાદિ વિવિધ વિષયોની ચર્ચા કરવામાં આવી છે. પાંચમા ગણધર સુપર્યા સાથેની ચર્ચા આ લોક અને પરલોકના સાદૃશ્ય-વૈસાદૃશ્ય વિશે છે. તે પ્રસંગે પણ આ લોક હોય કે પરલોક હોય, પણ તેના મૂળમાં કર્મ છે, અને સંસાર કર્મમૂલક જ છે, એ વિષયનું નિરૂપણ કરવામાં આવ્યું છે. છઠ્ઠા ગણધર સાથેની ચર્ચા બંધ-મોક્ષ વિશે છે એટલે તેમાં પણ જીવનો કર્મ સાથેના બંધ અને તેનો કર્મથી છુટકારો એની જ ચર્ચા છે. એટલે તે પ્રસંગે પણ કર્મની સામાન્ય ચર્ચા ઉપરાંત જીવ પહેલો કે કર્મ પહેલું એ વિષયની ચર્ચા કરીને કહ્યું છે કે બન્ને અનાદિ છે. નવમા ગણધર સાથેની ચર્ચામાં પુણ્ય પાપ એ મુખ્ય વિષય છે એટલે શુભ કર્મ અને અશુભ કર્મના અસ્તિત્વની ચર્ચા મુખ્ય છે. આ પ્રસંગે તો ફરી પાછા અનેક વિષયો જે બીજા ગણધરની ચર્ચા પ્રસંગે ચર્ચાઈ ગયા હતા તેની પુનરાવૃત્તિ કરવા ઉપરાંત કર્મસંબંધ અનેક નવી બાબતોની ચર્ચા થઈ છે; જેવી કે, કર્મના સંક્રમનો નિયમ, કર્મગ્રહણની પ્રક્રિયા, કર્મનું શુભાશુભ રૂપે પરિણમન, કર્મના બેદા, ઇત્યાદિ. દસમા ગણધરે પરલોક સંબંધી ચર્ચા કરી છે તેમાં પણ કર્મથીન પરલોક છે એ વસ્તુ સ્વીકૃત છે; અને અંતિમ ગણધર સાથેની નિર્વાણચર્ચામાં પણ અનાદિ કર્મસંયોગનો નાશ એ નિર્વાણ એમ પ્રતિપાદન કરવામાં આવ્યું છે. આ રીતે અનેક ગણધરો સાથેના વાદમાં કર્મચર્ચા સાક્ષાત્ વિવિધ રૂપે આવી છે. અને એવા ગણધરની ચર્ચામાં શુન્યવાદના પ્રકરણમાં પણ આડકતરી રીતે કર્મચર્ચાનો સંબંધ છે જ, કારણ કે તેમાં મુખ્યરૂપે જૂતોનો નિરાસ શુન્યવાદોએ કરે છે. કર્મ એ જૈનમતે બૌદ્ધિક છે એટલે એ ચર્ચા સાથે પણ આડકતરી રીતે કર્મચર્ચા સંકળાયેલી છે. સાતમા અને આઠમા ગણધરોની ચર્ચામાં ક્રમશઃ દેવ અને નારકની ચર્ચા છે તેમાં પણ શુભ કર્મ અને અશુભ કર્મના ફળરૂપે જ દેવત્વ અને નારકત્વ ક્રમશઃ પ્રાપ્ત થાય છે એમ અભિપ્રેત છે. આ પ્રમાણે હાલના આખા ગણધરવાદમાં કર્મચર્ચાએ મોટો ભાગ રોક્યો છે, એટલે કર્મ વિશે વિચાર કરવો પ્રાપ્ત છે.

૧. વિસુદ્ધિમત્ત ૧૧. ૭૩ ૨. ન્યાયભાષ્ય ૪. ૨. ૨ ૩ સાંખ્યકાં ૬૭; યોગભાષ્ય ૪. ૩૦

કર્મવિચારણું મૂળ

વેદકાળના ઋષિઓને મનુષ્યોમાં અને ખીજાં અનેક પ્રકારનાં પશુ, પક્ષી અને કીટ-પતંગોમાં રહેલું વૈવિધ્ય અનુભવમાં આવ્યું ન હતું એમ તો ન કહેવાય, પણ એ બધા વૈવિધ્યનું કારણ તેમણે અંતરાત્મામાં શોધવાને બદલે બહારના તત્ત્વમાં માનીને જ સંતોષ અનુભવ્યો હતો. કોઈ પણ એક કે અનેક ભૌતિક તત્ત્વ કે પ્રજાપતિ જેવા તત્ત્વને સૃષ્ટિની ઉત્પત્તિનું કારણ કહ્યું હતું, પણ એ સૃષ્ટિમાં વૈવિધ્ય કેમ આવે છે એનો ખુલાસો કરવાનો પ્રયત્ન કર્યો ન હતો. જીવસૃષ્ટિના ખીજા વર્ગોની વાત જવા દઈએ. કેવળ મનુષ્યસૃષ્ટિમાં જ વૈવિધ્ય શરીરાદિનું હતું, સુખ-દુઃખનું હતું, ઔદિક શક્તિ-અશક્તિનું હતું એનું કારણ પણ શોધવા વિશેષ પ્રયત્ન કર્યો હોય એમ જણાતું નથી. એમનું સમસ્ત તત્ત્વજ્ઞાન કમે કરી દેવ અને યજ્ઞને કેન્દ્રમાં રાખીને વિકસ્યું છે. પ્રથમ અનેક દેવો અને પછી પ્રજાપતિ જેવા એક દેવની કલ્પના કરવામાં આવી. મનુષ્યે સુખી થતું હોય તો અને પોતાના જીવોઓનો નાશ કરવો હોય તો તેણે એ દેવ કે દેવોની સ્તુતિ કરતી જોઈએ, પોતાની પ્રિય વસ્તુને જાળવ હોય કે નિહાળ—દેવો નિમિત્તે યજ્ઞ કરીને તેમને સમર્પિત કરવી જોઈએ, એથી દેવો સંતુષ્ટ થઈને મનોવાંચિત પૂર્ણ કરે છે એવી માન્યતા વેદથી મળીને બ્રાહ્મણકાળ સુધીમાં વિકસી છે. અને દેવોને પ્રસન્ન કરવાના સાધન તરીકે યજ્ઞકર્મનો કમિક વિકાસ થઈને ઉત્તરોત્તર જટિલ કર્મના રૂપમાં એ પરિણત થઈ ગયું; તે એટલે સુધી કે સધારણ મનુષ્યને યજ્ઞ કરવો હોય તો એ યજ્ઞકર્મમાં નિષ્ણાત પુરોહિત વર્ગની મદદ વિના શક્ય રહ્યું નહિ. આ પ્રમાણે દેવ અને તેને પ્રસન્ન કરવાનું સાધન યજ્ઞકર્મ એ એ વસ્તુની આસપાસ વૈદિક બ્રાહ્મણોનું સમસ્ત તત્ત્વજ્ઞાન વિકસ્યું હતું.

બ્રાહ્મણકાળ પછીના મળ્યાતાં ઉપનિષદો એ પણ વેદ-બ્રાહ્મણનો અંતિમ ભાગ હોવાથી વૈદિક જ છે અને તેને 'વેદાંત' કહેવામાં આવે છે. પણ એ વેદાંતમાં વેદપરંપરા-એટલે કે દેવ અને યજ્ઞપરંપરાનો અંત નિકટ હોય એમ જણાય છે. વેદ-બ્રાહ્મણમાં નહિ એવા નવા-નવા વિચારો એ વેદાંતમાં મળી આવે છે. તેમાં સંસાર અને કર્મ—અદૃષ્ટ વિશે પણ નવા વિચાર મળી આવે છે. આ વિચારો વૈદિક પરંપરાના જ ઉપનિષદોમાં ક્યાંથી આવ્યા, વૈદિક વિચારોમાંથી જ એ વિચાર વિકાસના પરિણામ ઉદ્ભવ્યા કે અવૈદિક પરંપરાના વિચારો પાસેથી વૈદિકોએ લીધા એનો નિર્ણય આધુનિક વિદ્વાનો કરી શક્યા નથી પણ એટલું તો ચોક્કસ છે કે સર્વ પ્રથમ વૈદિક સાહિત્યમાં ઉપનિષદોમાં જ એ વિચારોએ આકાર ધારણ કર્યો છે. ઉપનિષદ પહેલાંના વૈદિક સાહિત્યમાં સંસાર અને કર્મની કલ્પનાનું સ્પષ્ટરૂપ નથી દેખાતું એ વિશે તો આધુનિક વિદ્વાનોમાં વિવાદ નથી. વળી કર્મ-કારણનો વાદ પણ ઉપનિષદોમાં સર્વસંમત વાદ થઈ ગયો છે એમ પણ નથી, એટલે એ વાદને વૈદિક વિચાર-ધારાનો મૌલિક વિચાર માની શકાય નહિ, એમ લાગે છે. શ્વેતાશ્વતર ઉપનિષદમાં જ્યાં અનેક કારણો ગણાવ્યાં છે ત્યાં કાલ, સ્વભાવ, નિયતિ, યદચ્છા, જીત કે, પુરુષ, અથવા એ બધાનો સંયોગ—એ ગણાવ્યાં છે. એ કાલાદિને કારણ માનનાર વૈદિકો હોય કે અવૈદિક—અમે તે હોય-પણ તેમાં ય કર્મનો સમાવેશ નથી.

૧. હિરિયન્ના-આઉટલાઈન્સ ઓફ ઇન્ડિયન ફિલોસોફી. પૃ. ૮૦; બેલ્લેક્કર-હિસ્ટ્રી ઓફ ઇન્ડિયન ફિલોસોફી, ભા. ૨. પૃ. ૮૨.

૨. શ્વેતાશ્વતર ૧.૨.

આ પ્રમાણે ઉપનિષદોના કાળમાં પણ વૈદિક પરંપરામાં કર્મ-અદ્વૈત સિદ્ધાન્ત એ જો કેન્દ્રસ્થ સર્વમાન્ય તત્ત્વ ન હોય તો કર્મ પરંપરામાંથી એ વિચાર વૈદિક પરંપરામાં ગયો તે શોધવું બાકી રહે છે. કેટલાક વિદ્વાનોનું માનવું છે કે આર્યોએ ભારતના આદિવાસીઓ (Primitive people) પાસેથી એ વિચાર લીધો હશે ? વિદ્વાનોની એ માન્યતાનો નિરાસ ઓ. હિરિયાએ એમ કહીને કર્યો છે કે એ આદિવાસીઓના-આત્મા મરીને વનસ્પતિ વગેરેમાં જાય છે-એના સિદ્ધાન્ત એક માત્ર વહેમ (superstition) હતો એટલે તત્ત્વનઃ તેમના એ વિચારને તાર્કિક ન કહી શકાય. પુનઃમનના સિદ્ધાન્તમાં તો મનુષ્યની તાર્કિક અને નૈતિક ચેતનાને સંતોષ આપવાનું ધ્યેય છે.

મનુષ્યનો જીવ મરીને વનસ્પતિ વગેરેમાં જાય છે એ આદિવાસીઓની માન્યતા કોરી વહેમ કહી કાઢી નાખવા જેવી નથી જે કર્મના સિદ્ધાન્ત વૈદિકોના દેવવાદમાંથી ઉપનિષદ પહેલાં ફલિત નથી થઈ શકતો એ જ કર્મવાદનાં મૂળ આદિવાસીઓની ઉક્ત માન્યતા સાથે સહજ રીતે સંકળાયેલ છે. એની પ્રતીતિ ત્યારે જ થાય છે જ્યારે જૈનધર્મસંમત જીવવાદ અને કર્મવાદનાં ઊંડાં મૂળ શોધવાનો પ્રયત્ન કરવામાં આવે છે. જૈન પરંપરા-એનું પ્રાચીન નામ મમે તે હોય પણ તે ઉપનિષદોથી સ્વતંત્ર અને પ્રાચીન છે એમાં તો શંકા કરવો જ ન જોઈએ. અને તેથી ઉપનિષદમાં કર્મ-વાદનો જે વિચાર નવો પ્રદુટિત થયો છે તે જૈનોના કર્મવાદની અસરથી રહિત હોય એમ માનવાને કશું જ કારણ નથી. જે વૈદિક પરંપરાને દેવો વિના એક ડબલું પણ ચાલતું નહિ એ જ વૈદિક પરંપરાને જ્યારે એ કર્મવાદનો સિદ્ધાન્ત હાથ આવ્યો ત્યારે તેણે દેવોને સ્થાને યજ્ઞ-કર્મને ખેસાડી દીધું અને માન્યું કે દેવોમાં નહિ પણ સ્વયં યજ્ઞકર્મમાં જ ક્ષલ દેવાની શક્તિ છે. દેવો કોઈ નહિ પણ વેદના મંત્રો એ જ દેવો છે. અને એ યજ્ઞકર્મના સમર્થનમાં જ પોતાને કૃતકૃત્ય માનવી દાર્શનિક કાળની મીમાંસક પરંપરાએ તો યજ્ઞાદિ કર્મથી ઉત્પન્ન થનાર અપૂર્વ નામના પદાર્થની કલ્પના કરીને વૈદિક દર્શનમાં દેવોને બદલે અદ્વૈત-કર્મનું જ સામ્રાજ્ય સ્થાપી દીધું.

આ આખો ઇતિહાસ જો આપણે નજર સામે રાખીએ તો જૈન પરંપરાના કર્મવાદની જોડી અસર વૈદિકોમાં જે છે તે સ્પષ્ટ થાય છે.

વેદ અને ઉપનિષદ સૃષ્ટીની જે સૃષ્ટિપ્રક્રિયા વૈદિક પરંપરાને માન્ય છે તે અનુસાર જડ અને ચેતન સૃષ્ટિ અનાદિ નહિ પણ સાદિ છે અને તે પણ કોઈ એક કે અનેક જડ કે ચેતન તત્ત્વમાંથી ઉત્પન્ન થઈ છે એમ મનાયું હતું. પણ તેથી વિપરીત, કર્મના સિદ્ધાન્ત પ્રમાણે જડ કે જીવસૃષ્ટિ અનાદિ કાળથી જ ચાલી આવે છે એમ માનવું પડે છે. આ માન્યતા જૈન પરંપરાના મૂળમાં છે. જૈન પરંપરા પ્રમાણે એવો કોઈ સમય કદંપી શકાતો નથી જ્યારે કે જડ-ચેતનનું અસ્તિત્વ-કર્માનુસારી અસ્તિત્વ-ન હોય, એટલું જ નહિ, પણ ઉપનિષદ પછીની બધી વૈદિક પરંપરામાં પણ સંસારી જીવનું અસ્તિત્વ એ જ પ્રમાણે અનાદિ માનવામાં આવ્યું છે તે પણ કર્મતત્ત્વની માન્યતાને જ આભારી છે કર્મતત્ત્વની ચાવી જન્મનું કારણ કર્મ છે, એ સૂત્રમાં મળે છે. અને એ સિદ્ધાન્તને આધારે જ જીવોના સંસારને અનાદિ કલ્પવામાં આવે

છે. આ અનાદિ સંસારનો સિદ્ધાન્ત, જેને પછીનાં બધાં વૈદિક દર્શનોએ અપનાવ્યો છે તે, દર્શનોની ઉત્પત્તિ પહેલાં પણ જૈન પરંપરામાં અને બૌદ્ધ પરંપરામાં વિદ્યમાન છે. જ્યારે વેદ કે ઉપનિષદમાં પણ તે સર્વસંમત સિદ્ધાન્ત તરીકે સ્વીકારાયો નથી એ જ તે સિદ્ધાન્તનું મૂળ વેદબાહ્ય પરંપરામાં સૂચવે છે. એ વેદબાહ્ય પરંપરા તે ભારતમાં આર્યોના અગમન પહેલાંના નિવાસીઓની તો છે જ અને જિમ્મની જ એ માન્યતાનો સંપૂર્ણ વિકાસ વિદ્યમાન જૈન પરંપરામાં ઉપલબ્ધ થાય છે.

જૈન પરંપરા તો પ્રાચીન કાળથી જ કર્મવાદી છે; તેમાં દેવવાદને કદી સ્થાન મળ્યું જ નથી. આથી જ કર્મવાદની જે પ્રકારની વ્યવસ્થા જૈનોના ગ્રન્થોમાં મળે છે તે પ્રકારની વિસ્તૃત વ્યવસ્થા અન્યત્ર દુર્લભ છે. જીવોના ચક્ષુષ્યતા બિતરતા જેટલા પ્રકાર સંભવે છે અને એક જ જીવની સંસારની આધ્યાત્મિક દૃષ્ટિએ નિકુલ્લતમ અવસ્થાથી માંડીને તેના વિકાસના જે પ્રક્રિયા છે તે બધાંમાં કર્મ કેવો ભાગ ભજવે છે અને તે દૃષ્ટિએ કર્મનું જે વૈવિધ્ય છે તેનું વિસ્તૃત શાસ્ત્રીય નિરૂપણ પ્રાચીન કાળથી જેવું જૈન પરંપરામાં છે તેવું અન્યત્ર દુર્લભ છે, તે સૂચવે છે કે કર્મ વિચારનો વિકાસ જૈન પરંપરામાં છે અને તેને વ્યવસ્થિત રૂપ પણ એ જ પરંપરામાં મળ્યું છે. જૈનોના એ વિચારના સ્ફુલિંગો અન્યત્ર મળ્યા છે અને તેથી જ બીજાઓની વિચારધારામાં પણ નવું તેજ પ્રગટ્યું છે.

વૈદિકો યજ્ઞની ક્રિયાની આસપાસ જ બધું ગોઠવે છે એટલે તેમની મૌલિક વિચારણાનો પાયો જેમ યજ્ઞક્રિયા છે, તેમ જૈનો કર્મની આસપાસ જ બધું ગોઠવતા હોવાથી તેમની મૌલિક વિચારણાનો પાયો કર્મવાદમાં છે.

જ્યારે કર્મવાદીઓ સાથે દેવવાદી બ્રાહ્મણોને સંપર્ક થયો હતો ત્યારે એકાએક તો દેવવાદને સ્થાને કર્મવાદને બેસાડી દેવનું બંધન નહિ હોય. પ્રથમ તો જેમ આત્મવિદ્યાને ગૂઢ અને અને એકાંતમાં ચર્ચવા યોગ્ય માનવામાં આવી હતી તેમ કર્મવિદ્યાને પણ રહસ્યમય અને એકાંતમાં ચર્ચવા જેવી માની હતી. આત્મવિદ્યાને કારણે યજ્ઞોમાંથી જેમ લોકોની શ્રદ્ધા મંદ પડી ગઈ હતી તેમ કર્મવિદ્યાને કારણે દેવોમાંથી શ્રદ્ધા ક્ષીણ થવાનો સંભવ હતો. આવા જ કોઈ કારણે યાજ્ઞવલ્ક્ય જેવા દાર્શનિક આત્માભાગને એકાંતમાં ઘર્ષ જાય છે અને કર્મનું રહસ્ય સમજાવે છે, અને કર્મની જ પ્રશંસા કરીને કહે છે કે પુણ્ય કરવાથી માણસ સારો થાય છે અને પાપ કરવાથી નુકારો થાય છે.^૧

વૈદિક પરંપરામાં યજ્ઞકર્મ અને દેવ એ બંનેની માન્યતા હતી તેમાં જ્યારે દેવ કરતાં કર્મનું જ મહત્ત્વ મનાયું ત્યારે જે લોકોએ યજ્ઞ ઉપર જ ભાર આપ્યો તેમણે યજ્ઞ અને કર્મવાદનો સમન્વય કરીને યજ્ઞને જ દેવ બનાવી દીધા, અને યજ્ઞ એ જ કર્મ છે અને તેથી બધું રૂળ મળે છે એમ માનવા લાગ્યા. દાર્શનિક વ્યવસ્થાકાગમાં આ લોકોની પરંપરા મીમાંસાદર્શન નામે પ્રસિદ્ધ થઈ. પરંતુ વૈદિક પરંપરામાં યજ્ઞના વિકાસ સાથે સાથે દેવોની વિચારણામાં પણ વિકાસ થયો હતો. અને પ્રાચીન કાળના અનેક દેવોને સ્થાને બ્રાહ્મણ કાળમાં એક પ્રબળપતિ દેવાધિદેવ મનાવા લાગ્યો હતો. જે લોકો એ દેવાધિદેવની શ્રદ્ધાથી ચલિત ન થયા તેમની પરંપરામાં પણ કર્મવાદને સ્થાન તો મળ્યું જ છે, અને એમણે

પણ એ પ્રજાપતિ અને કર્મવાદનો સમન્વય પોતાની હબે કર્યો જ છે. તેઓ માને છે કે જીવોને કર્મોનુસાર ફળ તો મળે છે, પણ એ ફળ દેનાર દેવાધિદેવ ઈશ્વર છે. ઈશ્વર પોતાની ઇચ્છા પ્રમાણે નહિ પરંતુ જીવોનાં કર્મને અનુસરીને ફળ આપે છે. આ પ્રકારનો સમન્વય સ્વીકારનાર વૈદિક દર્શનોમાં ન્યાય વૈશેષિક, વેદાંત, અને પાછાનું સૈશ્વર સામ્યદર્શન છે.

વૈદિક પરંપરામાં અદ્વૈત-કર્મવિચાર નવો છે અને બહારથી આવ્યો છે એનો પુરાવો એ પણ છે કે વૈદિકો પ્રથમ આત્માની સારીરિક માનસિક વાચિક ક્રિયાને જ કર્મ કહેતા; પછી આયજ વધીને તેઓ યજ્ઞાદિ બાહ્ય અનુષ્ઠાને પણ કર્મ કહેવા લાગ્યા. પરંતુ એ અસ્થાયી અનુષ્ઠાનો સ્વયં ફલ કેવી રીતે આપે? તે તો તત્કાળ નષ્ટ થઈ જાય છે; માટે કેઈ માધ્યમ કદવું જોઈએ, એમ કહીને ‘અપૂર્વ’નામના પદાર્થની કલ્પના મીમાંસા-દર્શનમાં કરવામાં આવી છે, કે જે વેદમાં કે બાહ્યજોમાં નથી, પણ દાર્શનિક કાગળી છે. એથી પણ સિદ્ધ થાય છે કે અપૂર્વ જેવા અદ્વૈત પદાર્થની કલ્પના તેમની મૌલિક નથી, પણ અર્થવેદિકાની અસરનું પરિણામ છે.

એ જ પ્રમાણે વૈશેષિકસૂત્રકારે અદ્વૈત-ધર્માધર્મ વિશે સૂત્રમાં ઉલ્લેખો તો અવશ્ય કર્યા છે, પણ તે અદ્વૈતી વ્યવસ્થા તો તેના ટીકાકારોએ જ કરી છે. વૈશેષિકસૂત્રકારે અદ્વૈત-ધર્માધર્મ ક્યો પદાર્થ છે તે કહ્યું નથી, એથી જ પ્રશસ્તપાદને તેની વ્યવસ્થા કરવી પડી છે અને તેણે તેનો સમાવેશ ગુણપદાર્થમાં કરી દીધો છે. અદ્વૈત-ધર્માધર્મ એ ગુણરૂપે સ્પષ્ટપણે સૂત્રકારે ઉલ્લેખ્યો નથી, છતાં તે આત્મગુણ જ છે એમ સાચી માનવું એનો ખુલાસો પ્રશસ્તપાદને કરવો પડ્યો છે. એથી જ સિદ્ધ થાય છે કે વૈશેષિકોની પદાર્થ-વ્યવસ્થામાં અદ્વૈત એ નવું તત્ત્વ છે.

આમ યદ કે દેવાધિદેવ ઈશ્વર સાથે અદ્વૈત-કર્મવાદની સંમતિ વૈદિકોએ કરી છે. પરંતુ યાજ્ઞિકો યજ્ઞ સિવાયનાં બીજાં કર્મો વિશે વિચાર કરી શક્યા નથી અને ઈશ્વરવાદીઓ પણ જેટલા ઈશ્વરની સ્થાપના પાછળ પડી ગયા છે તેટલા કર્મવાદના રહસ્યનું ઉદ્ધાટન કરવા સમર્થ નીવડ્યા નથી, એટલે મૂળે કર્મવાદ જે પરંપરાનો હતો તેણે જ તે વાદનો યથાશક્તિ વિચાર કરીને તેની શાસ્ત્રીય વ્યવસ્થા કરી છે. એ જ કારણ છે કે કર્મની શાસ્ત્રીય મીમાંસા જે પ્રકારે જી ૧ શાસ્ત્રોમાં મળે છે તે અન્યત્ર નથી મળતી. એટલે માનવું રહ્યું કે કર્મવાદનું મૂળ જી ૧ પરંપરામાં અને તેથીએ પહેલાંના આદિવાસીઓમાં છે.

હવે આપણે કર્મના સ્વરૂપનું વિશેષ વિવરણ કરીએ તે પહેલાં કર્મને રચાને જે વિવિધ કારણોની કલ્પના કરવામાં આવી છે તે પણ તપાસી લઈએ અને પછી જ તેના પ્રકારમાં કર્મવિવેચના કરીએ તે યોગ્ય લેખારો.

કાલ્પવાદ

ત્રિશ્વસુષ્ટિનું કેઈ કારણ હોવું જોઈએ એનો વિચાર તો વેદપરંપરામાં વિવિધ રૂપે થયેલો છે, પરંતુ ત્રિશ્વત્રિશ્વિત્રમાં-જીવસુષ્ટિના વૈચિત્ર્યમાં-નિમિત્ત કારણ શું છે એનો વિચાર

અસ્ત્રીન અર્થવેદમાં થયેલો જણાવો નથી. સર્વપ્રથમ એ વિષયનો ઉલ્લેખ સ્વેતાશ્વતર [૧. ૨] થી થયેલો મળે છે અને તેમાં કાલ સ્વભાવ, નિયતિ, યદ્યજ્ઞ, શૂત અને પુરુષ એમાંથી કોઈ એક માનવાં અગર એ બધાંના સમુદાયને માનવો એવા વાદોનો ઉલ્લેખ છે એ ઉપરથી જણાય છે કે ચિંતકો એ કાળમાં કારણની ખોજમાં પડી ગયા હતા અને વિશ્વ-વૈચિત્ર્યનો વિવિધ રૂપે ખુલાસો કરતા હતા. આ વાદોમાં કાલવાદનાં મૂળ પ્રાચીન જણાય છે. ઠેઠ અર્થવેદમાં કાલસૂક્ત આવે છે. તેમાં જણાવ્યું છે કે—

કાલે પૃથ્વીને ઉત્પન્ન કરી, કાલના આધારે સૂર્ય તપે છે, કાલના આધારે જ સમસ્ત શૂતો રહેલાં છે, કાલને કારણે જ આખો દેખે છે, કાલ જ ઇશ્વર છે, પ્રજાપતિનો પણ પિતા છે, ઇત્યાદિ.^૧ આમાં કાલને સર્જનનું મૂળ કારણ માનવાનું વલણ છે. પણ મહાભારતમાં તો મનુષ્યોનાં તો શું સમસ્ત જીવસૃષ્ટિનાં સુખ-દુઃખો, જીવન-મરણ એ બધાંનો આધાર પણ કાલને કહ્યો છે. અને એ રીતે વિશ્વવૈચિત્ર્યનું મૂળ કારણ કાલ છે એવો એક પક્ષ મહા-ભારતમાં પણ ઉલ્લિખિત મળે છે. તેમાં તો ત્યાંસુધી કહ્યું છે કે કર્મ કે યજ્ઞયાજ્ઞાદિ કે કોઈ પુરુષ દ્વારા મનુષ્યોને સુખ-દુઃખ નથી મળતાં, પણ મનુષ્ય કાલ દ્વારા જ બધું મેળવે છે. બધાં કાર્યોમાં સમાનભાવે કાલ જ કારણ છે, ઇત્યાદિ.^૨ કાલની પ્રાચીન કાળમાં આવી મહત્તા હોવાથી જ દાર્શનિક કાળમાં પણ અન્ય ઇશ્વરાદિ કારણો સાથે કાલને પણ સાધારણ કાળ માનવા નૈયાયિકાદિ પ્રેરાયા છે.^૩

સ્વભાવવાદ

ઉપનિષદમાં સ્વભાવવાદનો ઉલ્લેખ છે :^૪ જે કાંઈ થાય છે તે સ્વભાવથી જ થાય છે, સ્વભાવ સિવાય કર્મ કે ઇશ્વર જેવું કોઈ કારણ નથી, એમ સ્વભાવવાદીઓનું કહેવું હતું. બુદ્ધચરિતમાં સ્વભાવવાદનો ઉલ્લેખ આ પ્રમાણે છે—

કાંટાને તીક્ષ્ણ કાણ કરે છે અથવા તો પશુ-પક્ષીઓનું વૈચિત્ર્ય ક્યાંથી છે ? એ બધું સ્વભાવથી જ પ્રવૃત્ત છે; એમાં કોઈની ઇચ્છા કે પ્રયત્નને અવકાશ જ નથી.^૫ ગીતા અને મહાભારતમાં પણ સ્વભાવવાદનો ઉલ્લેખ છે.^૬ માર્ક અને ન્યાયકુસુમાંગલિકારે સ્વભાવવાદનો^૭ નિરાસ કર્યો છે અને બીજા અનેક દાર્શનિકોએ પણ સ્વભાવવાદનો નિષેધ કર્યો છે. પ્રસ્તુત ગ્રંથમાં પણ અનેક વાર સ્વભાવવાદનો નિરાસ કરવામાં આવ્યો છે.

યદ્યજ્ઞવાદ

સ્વેતાશ્વતરમાં યદ્યજ્ઞને કારણ માનનારનો પણ ઉલ્લેખ છે. એથી જણાય છે કે

૧ અર્થવેદ. ૧૯, ૫૩-૫૪. ૨. મહાભારત શાંતિપર્વ અધ્યાય ૨૫, ૨૮, ૩૨, ૩૩ ઇત્યાદિ ૩ જન્યાનાં જનકઃ કાલો જગતામાત્રયો મતઃ—ન્યાયસિદ્ધાન્ત-સુક્રાવર્ણી કાં ૪૫. કાલવાદનો નિરાકરણ માટે જુઓ શાંતિપર્વસુબ્રમચ ૨૫૨-૨૫૬, માર્કટ્ટિક કાં ૬૧. ૪ સ્વેતા. ૧, ૨, ૫. બુદ્ધચરિત ૫૨. ૬. ગીતા ૫, ૧૪, મહાભારત શાંતિપર્વ ૨૫, ૧૬. ૭. માર્કટ્ટિક કાં ૬૧; ન્યાય-કુસુમાંગલિ ૧. ૫. ૮, સ્વભાવવાદના ખોખક આ સ્ત્રોતો સર્વત્ર પ્રસિદ્ધ છે—

મિથ્યસત્તા ભવન્ત્યન્યે નિત્યાસત્વાદ્ય કેવલ । વિચિત્રાઃ કેચિદિત્યગ્ર તસ્સ્વભાવો નિયામકઃ ॥

અમિતળ્લો જલં શીત સમરૂપસ્તથાનિકઃ । કેનેદ વિચિતં તસ્માદ સ્વભાવ તદ્વ્યવસ્થિતિઃ ॥

પ્રાચીન કાળથી યદ્યચ્છવાદ પ્રચલિત હતો. કોઈ પણ નિયમ કારણ વિના જ કાર્ય ઉત્પન્ન થઈ જાય છે એવું આત્મ મતભ્ય છે. ‘યદ્યચ્છા’ શબ્દનો અર્થ ‘અકસ્માત છે.’ અર્થાત્ કોઈ પણ કારણ વિના. મહાભારતમાં યદ્યચ્છવાદનો ઉલ્લેખ આવે છે. આ જ વાદને ન્યાય-સૂત્રકારે અનિમિત્ત-નિમિત્ત વિના જ ભાવની ઉત્પત્તિ થાય છે, કંટાની તીક્ષ્ણતાની જ્ઞેમ, કે એમ કહીને ઉલ્લેખ્યો છે, અને તેનું નિરાકરણ પણ કયું છે. એટલે અનિમિત્તવાદ, અકસ્માતવાદ અને યદ્યચ્છવાદ એક જ છે એમ માનવું જોઈએ કેટલાક લોકો. સ્વભાવવાદ અને યદ્યચ્છવાદને એક જ માને છે, પણ તે ખરાબર નથી. સ્વભાવવાદીઓ સ્વભાવને કારણ કહે છે, પણ યદ્યચ્છવાદીઓ તો કારણનો સ્વીકાર જ કરતા નથી, એ બંનેમાં ભેદ છે.^૧

નિયતિવાદ

નિયતિવાદનો સર્વ પ્રથમ ઉલ્લેખ સ્વાતંત્ર્યવરમાં છે. પણ તેમાં કે અન્યત્ર ઉપ-નિષેધોમાં એ વાદ વિશે વિશેષ વિવરણ નથી મળતું. નિયતિવાદ વિશે જૈન આગમ અને બૌદ્ધ ત્રિપિટકમાં બહુ માહિતી આપવામાં આવી છે. ભગવાન શુદ્ધ ઉપદેશ દેવો શરૂ કર્યો ત્યારે ન્યા ત્યાં નિયતિવાદીઓ પોતાના મતનો પ્રચાર કરતા હતા અને ભગવાન મહાવીરને પણ નિયતિવાદીઓ સામે બૂઝવું પડ્યું હતું. આત્મા અને પરલોક માન્યા છતાં સંસારમાં જીવોની જે વિચિત્રતા છે તેમાં બીજું કશું જ કારણ નહિ, પણ માત્ર એ બધું તે જ પ્રકારે નિયત છે અને નિયત રહેવાનું છે એવી તેમની માન્યતા હતી. જીવો નિયતિચક્રમાં ફસાયેલા છે. એ ચક્રને બદલવાની શક્તિ જીવમાં છે નહિ. એ નિયતિચક્ર સ્વયં ફર્યા કરે છે અને તે જીવોને એક નિયતક્રમમાં ન્યાં ત્યાં લઈ જાય છે, અને એ ચક્ર પૂરું થયે જીવોનો સ્વતઃ મોક્ષ થઈ જાય છે. આવો વાદ જ્યારે મનુષ્યની શુદ્ધિ દારી જાય છે ત્યારે જ ઉત્પન્ન થાય છે.

ત્રિપિટકમાં પૂરણ કારણ અને મંબદી ગોશાલકના^૨ મતોનું વર્ણન આવે છે. એકના વાદને ‘અક્રિયાવાદ’ અને બીજાના વાદને ‘નિયતિવાદ’ કહેવામાં આવ્યો છે. પણ એ બંનેમાં સિદ્ધાન્તતઃ વિશેષ ભેદ નથી આ જ કારણે આગળ જતાં પૂરણ કારણપના અનુયાયીઓ આજીવકોમાં એટલે કે ગોશાલકના અનુયાયીઓમાં ભળી ગયા હતા.^૩ આજીવકો અને જૈનોમાં આચાર અને તત્ત્વજ્ઞાનની આગતમાં અધિક સામ્ય હતું, પરંતુ ભેદ મુખ્યત્વે નિયતિવાદ^૪ અને પુરુષાર્થવાદનો હતો. ભગવાન મહાવીરે અનેક પ્રસિદ્ધ નિયતિવાદીઓના મતનું પરિવર્તન કયું હતું તેના દાખલા જૈન આગમોમાં મળે છે.^૫ એટલે ધીરે ધીરે આજીવકો જૈનોમાં ભળીને હુત થઈ ગયા હોય એવો સંભવ છે. પકુધનો મત પણ અક્રિયાવાદી હોવાથી નિયતિવાદમાં જ સમાવિષ્ટ થઈ જાય છે.

ગોશાલકના નિયતિવાદનું વર્ણન સામગ્ર્યસુતમાં આ પ્રમાણે આપવામાં આવ્યું છે :

૧. ન્યાયભાષ્ય ૩. ૨. ૩૧. ૨. મહાભારત સાતિપર્વ, ૩૩ ૨૩ ૩. ન્યાયસૂત્ર ૪. ૧. ૨૨. ૪. જીઓ. ૫. ફલ્ગિભૂષણકૃત ન્યાયભાષ્યનો અનુવાદ ૪. ૧, ૨૪. ૫. દીપનિકાય-સામગ્ર્યસુત ૬. બુદ્ધચરિત (કેશાંબી), પૃ. ૧૭૬. ૭. આજીવકોના નિયતિવાદ વિશે વિસ્તૃત વર્ણન માટે જીઓ ‘કલ્ચન’ મહાવીરાક, પૃ. ૭૪. ૮. કપાસફલસામ, અ. ૭

“પ્રાણીઓની અપવિત્રતાનું કાંઈ પણ કારણ નથી. કારણ સિવાય પ્રાણી અપવિત્ર થાય છે, હેતુ સિવાય, કારણ સિવાય જ પ્રાણી અપવિત્ર થાય છે. પ્રાણીઓની શુદ્ધતામાં કાંઈ પણ હેતુ નથી, કાંઈ પણ કારણ નથી. હેતુ સિવાય, કારણ સિવાય જ પ્રાણી શુદ્ધ થાય છે. પેતાના સામર્થ્યથી કાંઈ પણ થતું નથી. પુરુષના સામર્થ્યથી કશું જ નથી બલ નથી. વીર્ય નથી. પુરુષની શક્તિ અથવા પગક્રમ નથી. સર્વ સત્ત્વો, સર્વ પ્રાણી, સર્વ જીવ અવશ્ય દુર્બલ નિર્વીર્ય છે. તે નસીબ-નિયતિ ભતિ, વૈશ્વિષ્ટ્ય અને સ્વભાવથી બદલાય છે. જ્યાંથી કાંઈ પણ ભતિમાં રહી સર્વ દુઃખનો ઉપભોગ લે છે. ૮૪ લાખ મહાકલ્પના ફેરામાં મમા પછી ૩ લાખ અને માંડા, બંનેના દુઃખનો નાશ થાય છે. ‘આ શીલ વ્રત તપ અથવા જ્ઞાનમર્મથી અપરિપકવ કર્મોને પરિપકવ કરીશ અથવા પરિપકવ થયેલાં કર્મોને ભોગવીને તેને નહિ જેવાં કરી નાખીશ’ એવું જો કાંઈ કહે તો તે થવાનું નથી. આ સંસારમાં સુખ-દુઃખો પરિમિત પાક્ષીથી માંખી શકાય તે રીતે ઠરાવેલાં છે અને તેમાં વર્તાઓઈ કરાવી શકાય એમ નથી. જે પ્રમાણે સૂતરનો દડો ફેંકતા તે ઊંઘી રહે ત્યાંસુધી જ જમ, તે પ્રમાણે ૩ લાખ અને સૂર્યના દુઃખનો (સંસારનો) ફેરામાં મમા પછી જ નાશ થશે”^૧

આવું જ છતાં કાંઈક રાત્ર્યક દખનું વર્ણન જૈનોના ઉપાસક-શાંતમાં^૨ અને ભગવતી^૩ સૂત્રમાં^૪ પણ છે. એ સિવાય સૂત્રકૃતાગમાં^૫ પણ અનેક ઠેકાણે એ વાદ વિશે દલીલિત આપવામાં આવી છે.

બૌદ્ધ પિટકમાં પકુષ કાત્યાયનનો મત આ પ્રમાણે વર્ણવવામાં આવ્યો છે: “સાત પદાર્થો કાંઈએ કરેલા કરાવેલા, નિર્માણ કરેલા-કરાવેલા નથી, તેઓ વન્ધ્ય કુટરથ અને રત જ એમ અચલ છે. તે હાલતા નથી, બદલાતા નથી, અને એક બીજાને ત્રાસદાયક થતા નથી. એક બીજાનું સુખ, દુઃખ, અથવા બન્ને ઉત્પન્ન કરી શકતા નથી. તે સાત તત્ત્વો કયાં! પૃથ્વીકાય, અપકાય, તેજકાય, વાયુકાય, સુખ, દુઃખ, અને જીવ છે. એમનો મારનાર, મરાવનાર, સાંભળનાર, કહેનાર, જાણનાર અથવા વર્ણન કરનાર કાંઈ પણ નથી.” જે તીક્ષ્ણ શક્તિ વડે કાંઈનું કાંઈ કાપે છે તે કાંઈનું પણ જીવિત હરણ કરતો નથી. આ સાત પદાર્થોની જાણી જગ્યામાં શક્તિએ પ્રવેશ કર્યો છે એટલું જ સમજવું જોઈએ.^૬ પકુષના આ મતને નિયતિવાદ જ ગણવો જોઈએ.

ત્રિપિટકમાં અક્રિયાવાદી પૂરણકાશ્યપનો મત આ પ્રમાણે આપવામાં આવ્યો છે: “કાંઈએ કાંઈ ક્યું હોય, અથવા કરાવ્યું હોય, કાપ્યું હોય અથવા કપાવ્યું હોય. ત્રાસ આપ્યો હોય અથવા અપાવ્યો હોય....પ્રાણીનો વધ કર્યો હોય, ચોરી કરી હોય, ધર ફાડ્યું હોય, ધાડ પાડી હોય,...અભિચાર કર્યો હોય, કે જુડું ખોલ્યો હોય, તોપણ તેને પાપ લાગતું નથી. તીક્ષ્ણ ધારવાળા ચક્રથી જો કાંઈ પૃથ્વી ઉપર માંસનો એક ટમ્બો કરી દે તોપણ તેમાં મુદ્દલ પાપ નથી. ગંગા નદીના દક્ષિણ તીર ઉપર જઈ કાંઈ મારામારી કરે, કાપે-કપાવે, ત્રાસ આપે-અપાવે તોપણ તેમાં મુદ્દલ પાપ નથી. ગંગા નદીના ઉત્તર તીરે જઈ જો કાંઈ દાન દે, દેવડાવે, યજ્ઞ કરે-કરાવે તો તેથી જરાપણ પુણ્ય થતું નથી. દાન, ધર્મ,

૧. બુદ્ધચરિત ૫૦ ૧૭૧ ૨. અધ્યયન ૬. અને ૭. ૩. શ્લોક ૧૫. ૪ ૨, ૧, ૧૨૩ ૨, ૬. ૫. સામગ્ગજેલસુત્ત-દીપ્પનિકાય ૨, બુદ્ધચરિત ૫૦ ૧૭૩.

સંઘમ, સંત્યાગપણ આ બધાથી પુણ્ય થતું નથી; એમાં જરા પણ પુણ્ય નથી. ૧૨ અક્રિયા-વાદનું આપણું જ વર્ણન જૈન સૂત્રકર્તાઓમાં પણ છે. ૧૩ પૂરણનો આ અક્રિયાવાદ પણ નિમ-તિવાદનો જ મળતો છે.

અજ્ઞાનવાદીઓ.

સંઘમ ભેદહીનુત્તમો જે મત છે તેને નાસ્તિક તો ન કહી શકાય, પણ આસ્તિક ક્રાંતિમાં તેને મૂકી શકાય તેમ છે નહિ. ખરી રીતે તેને તાર્કિક ક્રાંતિમાં મૂકવો જોઈએ. તેણે પરબોધ, દેવ, નારક, કર્મ, નિર્વાણ જેવા અદૃશ્ય પદાર્થો વિશે સ્પષ્ટ રૂપે કહી દીધું કે તે બાબતમાં કશો જ વિધિરૂપ, નિષેધરૂપ, ઉભય રૂપ કે અતુભય રૂપ નિર્ણય કરી શકાય; એમ છે જ નહિ કે જ્યારે આવી અદૃશ્ય વસ્તુઓ વિશે અનેક કલ્પનાઓનું સામાન્ય પ્રવર્તે ત્યારે એક તરફ જેમ નાસ્તિકો તેનો નિષેધ કરે તેમ રિચારકો એ બન્ને પક્ષોના બળા-બળનો પણ વિચાર કરવા લાગી જાય. એ વિચારણાની એક શ્રમિકા એવી અવસ્થા હોય છે જેમાં મનુષ્ય કશું જ માનવા અથવા નિશ્ચિત રૂપે કહેવા સમર્થ નથી હોતો. ત્યારે તે કંતો સંઘયવાદી બને છે—દરેક બાબતમાં સંઘય કરે છે, અથવા તો તે બધી વસ્તુ બળથી શકાય તેમ છે જ નહિ એવા અજ્ઞાનવાદ તરફ હલે છે. આવા અજ્ઞાનવાદીઓ વિશે જૈના-મતમાં પણ કહેવામાં આવ્યું છે કે આ અજ્ઞાનવાદીઓ દર્શીઓ કરવામાં કુશળ હોવા છતાં અસંબદ્ધ બોલનારા છે, તેઓ પોતે જ જાણનો પાર પામ્યા નથી; તેઓ સ્વયં અજ્ઞાન હોઈ અજ્ઞાન લોકોને ખોટું ખોટું સમજાવે છે. ૪

કાલાદિનો સમન્વય

જેમ વૈદિક પરંપરામાં યજુર્મ અને દેવાધિદેવ સાથે કર્મનો સમન્વય પૂર્વોક્ત પ્રકારે વૈદિક દાર્શનિકોએ કર્યો તે જ પ્રમાણે જૈન પરંપરામાં પણ દાર્શનિક ક્ષણમાં કાલાદિ કારણોનો કર્મ સાથે સમન્વય જૈનાચાર્યોએ કરવા પ્રયત્ન કર્યો છે. કામ પણ કાર્ય માત્ર એક જ કારણને અધીન નથી, પરંતુ સામગ્રીથી કાર્યની ઉત્પત્તિ થાય છે, એ સિદ્ધાન્તને આધારે જૈનાચાર્યોએ પણ માત્ર કર્મ જ કારણ નથી પણ તેના સહકારમાં કાલાદિ જે કારણ છે, એ પ્રકારે સામગ્રીવાદનો આગ્રમ લઈને કર્મ સાથે કાલાદિનો સમન્વય કર્યો છે.

જૈનાચાર્યો સિદ્ધસેન દિવાનરે કાલ, સ્વભાવ, નિર્મિત, પૂર્વકૃત કર્મ અને પુરુષાર્થ એ પાંચે કારણુમાંથી કોઈ પણ એક જ કારણને માનવું અને શેષ કારણોનો તિરસ્કાર કરવો એને મિથ્યા ધારણા કહી છે, જ્યારે ઉક્ત પાંચેનો કાર્યનિષ્પત્તિમાં સમન્વય કરવો એ ધારણાને સમ્યક્ કહી છે. ૫ એ જ વસ્તુનું સમર્થન આચાર્ય હરિભદ્રે પણ પોતાના શાસ્ત્ર

૧. બુદ્ધચરિત ૫૦ ૧૭૦, દીપનિકાય- સામગ્ર્યકલ્પણ ૨. સૂત્રકર્તાં ૧, ૧, ૧, ૧૩.

૩. બુદ્ધચરિત ૫૦ ૧૭૮. આની વિરુદ્ધ ભગવાન મહાવીરે સ્વાધ્યાયની ચોળના દ્વારા વસ્ત્રને અનેકરૂપે વર્ણવી બતાવી છે. તે વિશે જુઓ ન્યાયાલતારનાતિ-કવિત્વ પ્રસ્તાવના. ૫૦ ૩૬ થી આમળ.

૪. સૂત્રકર્તાં ૧, ૧૨, ૨, મહાવીરસ્વામીનો સંઘમ ધર્મ ૫૦ ૧૩૫, સૂત્રકર્તાંચૂર્ણ ૫૦ ૨૫૫. આના વિશેષ વિવરણ માટે જુઓ કિએટીય પિરિયડ, ૫૦ ૪૫૪.

૫. કાલો સદાવ ણિર્મયં પુલ્કશ્ચ પુરિસકારણેંગતાં મિચ્છત તં જેવં ત સમાસજો કુંતિ સમ્મત ॥

વાર્તા સમુચ્ચયમાં કહ્યું છે.^૧ એ ઉપરથી જણાય છે કે જૈનો પણ કર્મને જ એક માત્ર નથી માનતા, પણ ગૌણસુખ્ય બાબે કહાદિ બધાં કારણોને માને છે.

આચાર્ય સમન્તભદ્રે દેવ-કર્મ અને પુરુષાર્થ વિશે પણ એકાંતદષ્ટિનો ત્યાગ કરીને એકાંતદષ્ટિ સ્વીકારવી જોઈએ એમ પ્રતિપાદન કર્યું છે. જ્યાં મનુષ્યે યુદ્ધિપૂર્વક પ્રયત્ન કર્યો ન હોય છતાં પણ જો તેને ઈષ્ટ અને અનિષ્ટની પ્રાપ્તિ હોય તો ત્યાં પ્રધાનપણે દેવનો સ્વીકાર કરવો જોઈએ, કારણ કે તેમાં પુરુષપ્રયત્ન ઐશ્વર્ય છે અને દેવ પ્રધાન છે. તે બંને એકમેકનાં સહાયક થઈને જ કાર્ય નિષ્પન્ન કરે છે. પણ જ્યાં યુદ્ધિપૂર્વકના પ્રયત્નથી ઈષ્ટાનિષ્ટની પ્રાપ્તિ હોય ત્યાં સ્વપુરુષાર્થને પ્રાધાન્ય આપવું જોઈએ અને દેવ-કર્મને ગૌણ માનવું જોઈએ. આ રીતે આચાર્ય સમન્તભદ્રે દેવ અને પુરુષાર્થનો સમન્વય કર્યો છે.^૨

કર્મનું સ્વરૂપ

કર્મનો સામાન્ય અર્થ ક્રિયા થાય છે અને એ જ અર્થ વેદથી માંડીને ધર્મશાસ્ત્રકાળ પર્યંત વૈદિક પરંપરામાં જોવામાં આવે છે. યજ્ઞ-યાગાદિ નિત્ય નૈમિત્તિક ક્રિયાને એ પરંપરામાં “કર્મ” નામે ઓળખાવવામાં આવે છે. એ કર્મો દેવની પ્રીત્યર્થે આચરવામાં આવતાં અને તેથી દેવો આચરનારની મનોવાંછના પૂર્ણ કરતા એમ મનાતું. જૈન પરંપરામાં પણ કર્મ એટલે ક્રિયા એ અર્થ સ્વીકૃત છે જ, પણ માત્ર એ જ અર્થ સ્વીકૃત નથી. સંસારી જીવની પ્રત્યેક ક્રિયા-પ્રવૃત્તિ એ તો કર્મ છે જ, પણ જૈન પરિભાષામાં એને બાવકર્મ કહેવામાં આવે છે. અને એ બાવકર્મ અર્થાત જીવની ક્રિયા દ્વારા જે અજીવ દ્રવ્ય-પુર્ણ દ્રવ્ય આત્મા સાથે સંસર્ગમાં આવી આત્માને બંધનબદ્ધ કરે છે તેને દ્રવ્યકર્મ કહેવામાં આવે છે. દ્રવ્યકર્મ એ પુર્ણ દ્રવ્ય છતાં તેને કર્મ-સંજ્ઞા ઉપચારથી સમજવાનો છે, કારણ કે તે આત્માની ક્રિયા-કર્મથી ઉત્પન્ન થાય છે તેથી તેને પણ કર્મ કહેવામાં આવે છે. અહીં કાર્યમાં કારણનો ઉપચાર છે. એટલે કે જૈન પરિભાષા પ્રમાણે કર્મ એ પ્રકારનાં છે : બાવકર્મ અને દ્રવ્યકર્મ. જીવની ક્રિયા એ બાવકર્મ છે અને તેનું ફલ તે દ્રવ્યકર્મ છે. બાવકર્મ અને દ્રવ્યકર્મમાં કાર્યકારણબાવ છે : બાવકર્મ એ કારણ છે અને દ્રવ્ય કર્મએ ફલ છે. પણ એ કાર્યકારણબાવ ફક્ત અને ઈંડાના કાર્ય-કારણબાવ જેવો છે. જેમ ફક્તીમાંથી ઈંડુ થાય છે એટલે ફક્તી એ કારણ છે અને ઈંડુ એ ફલ છે; છતાં કોઈ પૂછે કે ફક્તી પહેલી કે ઈંડુ પહેલું તો એનો ઉત્તર આપી શકાતો નથી, કારણ કે ફક્તીથી ઈંડુ થાય છે એ સાચું છે છતાં ફક્તી પણ ઈંડામાંથી જ ઉત્પન્ન થયેલી છે, એટલે તે બંનેમાં કાર્યકારણબાવ છતાં કોણ પહેલું એ કહી શકાતું નથી. પરંપરાના કાર્યકારણબાવ સંતતિની અપેક્ષાએ અનાદિ છે. તેથી જ રીતે બાવકર્મથી દ્રવ્ય-કર્મ થાય છે, એટલે બાવકર્મને કારણ અને દ્રવ્યકર્મને ફલ કહેવામાં આવે છે. પરંતુ બાવકર્મની નિષ્પત્તિ પણ જો દ્રવ્યકર્મ ન હોય તો થતી નથી, એટલે બાવકર્મનું પણ કારણ

૧. ક્ષતઃ કાલમયઃ સર્વે સમુદાયેષાં કારણમ્ । ગમદિઃ કાર્યજાતસ્ય વિદ્યેયા ન્યાયવાદિભિઃ ॥

૨. ન ચૈકેકત એવેહ ક્વચિત્ કિંચિદ્વીકયતે । તસ્માત્ સર્વસ્ય કાર્યસ્ય સામ્યી ઝમિકા મતા ॥

દ્રવ્યકર્મ છે. આ રીતે ઈમા અને ફૂકડીની જેમ ભાવકર્મ અને દ્રવ્યકર્મનો પણ પરસ્પર અનાદિ કાર્યકારણભાવ સંતતિની દૃષ્ટિએ છે.

ભાવકર્મ અને દ્રવ્યકર્મનો સંતતિની દૃષ્ટિએ અનાદિ કાર્યકારણભાવ છે છતાં વ્યક્તિશઃ વિચારવામાં આવે તો કોઈ એક દ્રવ્યકર્મનું કારણ કોઈ એક ભાવકર્મ જ બનતું હોય તેમાં પૂર્વાપરભાવ નિમિત્ત કરી જ સકાય છે, કારણ કે જે એક ભાવકર્મથી જે વિશેષ દ્રવ્યકર્મ ઉત્પન્ન થયું છે તે તો તે ભાવકર્મનું કાર્ય જ છે, કારણ નથી. આ પ્રમાણે વ્યક્તિની દૃષ્ટિએ પૂર્વાપરભાવ છતાં ભતિની દૃષ્ટિએ પૂર્વાપરભાવ ન હોવાથી બન્ને અનાદિ છે એમ જ માનવું પડે છે.

અહીં એક પ્રશ્ન થાય છે કે ભાવકર્મથી દ્રવ્યકર્મ ઉત્પન્ન થાય છે એ તો સમજી સકાય તેવું છે, કારણ કે જીવના જે રાગ-દ્વેષ મોહનાં પરિણામો છે તેને જ કારણે તે દ્રવ્યકર્મથી બંધાય છે અથવા તો સંસારી બને છે; પણ ભાવકર્મની ઉત્પત્તિમાં પણ દ્રવ્યકર્મને શા માટે કારણ માનવું ? આનો ખુલાસો એ કરવામાં આવે છે કે દ્રવ્યકર્મ વિના પણ જે ભાવકર્મ ઉત્પન્ન થઈ શકતાં હોય તો તે મુક્ત જીવને પણ ભાવકર્મ ઉત્પન્ન થઈને ફરી સંસાર થાય. અને જે એમ બનતું હોય તો સંસાર અને મોક્ષમાં કોઈ ભેદ જ ન રહે. સંસારી જીવને જેવી બંધયોગ્યતા છે તેવી મુક્ત જીવને પણ માનવી પડે. અને જે એમ મનાય તો કોઈ મુક્ત થવા શા માટે પ્રયત્ન કરે ? એટલે માનવું પડે છે કે મુક્તને દ્રવ્યકર્મ નહિ હોવાથી ભાવકર્મ પણ નથી, અને સંસારીને દ્રવ્યકર્મ હોવાથી ભાવકર્મની ઉત્પત્તિ થાય છે. આ પ્રમાણે ભાવકર્મથી દ્રવ્ય અને દ્રવ્યકર્મથી ભાવકર્મ એમ અનાદિ કાળથી બન્નેની ઉત્પત્તિ હોવાથી જીવનો સંસાર અનાદિ છે.

ભાવકર્મથી દ્રવ્યકર્મ ઉત્પન્ન થાય છે તેથી તે તેનું કાર્ય છે એમ એ બન્નેનો જે કાર્યકારણભાવ કહેવામાં આવ્યો છે તેનું સ્પષ્ટીકરણ પણ આવશ્યક છે. માટીનો પિંડ ધમ્મનો આકાર ધારણ કરે છે તેથી માટી ઉપાદાન કારણ કહેવાય છે; પણ જે કુંભાર ન હોય તો માટીમાં ધડો બનાવવાની યોગ્યતા છતાં તે ધડો બની શકતી નથી; માટે ધમ્મની ઉત્પત્તિમાં જેમ કુંભાર નિમિત્ત કારણ કહેવાય છે તે જ પ્રમાણે પુરુષમાં કર્મરૂપે પરિણત થવાની યોગ્યતા હોવાથી પુરુષ એ કર્મનું ઉપાદાન કારણ છે; પરંતુ પુરુષમાં કર્મરૂપે પરિણત થવાની યોગ્યતા હોવા છતાં જીવનાં ભાવકર્મ વિના તે કર્મરૂપે બની શકતું નથી તેથી ભાવકર્મને નિમિત્ત કારણ કહેવામાં આવે છે. આ જ પ્રમાણે દ્રવ્યકર્મ પણ ભાવકર્મનું નિમિત્ત કારણ છે એમ સમજવું જોઈએ; એટલે કે દ્રવ્યકર્મ અને ભાવકર્મનું ઉપાદાનોપાદેયરૂપ નહિ, પણ નિમિત્ત-નૈમિત્તિકરૂપ કાર્યકારણભાવ છે.

ભાવકર્મ એ સંસારી આત્માની પ્રવૃત્તિ અથવા તો ક્રિયાનું નામ છે. તો હવે પ્રશ્ન એ થાય છે કે તેની કઈ ક્રિયાને ભાવકર્મ કહેવામાં આવે છે ? ક્રોધ, માન, માયા, લોભ-એ ચાર ક્ષયરૂપ આત્માનાં જે આભ્યંતર પરિણામો છે તે ભાવકર્મ છે. અથવા તો રાગ, દ્વેષ, મોહરૂપ આત્માનાં જે આભ્યંતર પરિણામો છે તે ભાવકર્મ કહેવાય છે. સંસારી આત્મા સદા સંઘરીત હોય છે તેથી તે આત્માની પ્રવૃત્તિ મન વચન કે કાયાના આલંબન વિના સંઘવતી નથી. એટલે આત્માનાં ક્ષયપરિણામો કે રાગ દ્વેષ મોહનાં પરિણામો અર્થાત્ આત્માની એ આભ્યંતર પ્રવૃત્તિનો આવિર્ભાવ મન વચન અને કાયાની પ્રવૃત્તિ દ્વારા થાય

થાય છે. અથવા તો એમ કહેવું જોઈએ કે સંસારી આત્માની માનસિક વાચિક અને ક્રીડિક પ્રવૃત્તિ, જે યોગને નામે ઓળખાય છે તેમાં કપાયનો અથવા તો રાગ-દ્વેષ અને મોહનો રંગ ચડેલો હોય છે. આમ ખરી રીતે પ્રવૃત્તિ એક જ. છતાં જેમ કપડું અને તેનો રંગ એને જુદાં પથ્ય કહેવાય છે, તેમ આત્માની એ પ્રવૃત્તિના જે નામ આપવામાં આવે છે : યોગ અને કપાય. રંગ વિનાનું કોરું કપડું જેમ એકરૂપ છે તેમ કપાયના રંગ વિનાની મન વચન-કાયાની પ્રવૃત્તિ એકરૂપ છે. પથ્ય કપડામાં જે રંગ હોય તો રંગમાં હલકો અને ઘેરો એવા ભેદો પડે છે, તેમ યોગવ્યાપાર સાથે કપાયનો જે રંગ હોય તો ભાવકર્મમાં પથ્ય તીવ્રતા અને મંદતા આવે છે. રંગ વિનાનું કપડું જેમ નાનું મોટું હોઈ શકે છે તેમ કપાયના રંગ વિનાનો યોગવ્યાપાર ન્યૂનાધિક હોઈ શકે છે. પથ્ય તેમાં રંગને કારણે જે ચમકની તીવ્રતા અને મંદતા હોય છે તેનો તો અભાવ જ હોય છે. આમ હોવાથી યોગવ્યાપાર કરતાં તેને રંગનાર કપાયનું જ વધારે મહત્ત્વ હોવાથી કપાયને જ ભાવકર્મ કહેવામાં આવે છે, અને દ્રવ્યકર્મના બધામાં યોગ અને કપાય^૧ એ બન્નેને સાધારણ રીતે નિમિત્ત કહેવામાં આવે છે છતાં કપાયને જ ભાવકર્મ કહેવાનું કારણ પથ્ય એ જ છે.

સારાંશ એ છે કે કોષ, માન, માયા, લોક એ ચાર કપાય અથવા રાગ, દ્વેષ, મોહ એ દોષોને ભાવકર્મ કહેવામાં છે,^૨ કારણ કે તેથી જીવો દ્રવ્યકર્મનું પ્રલથ્થ કરીને બદલાય છે.

આ જ વસ્તુને બીજે નામે અન્ય દાશનિકાએ પથ્ય સ્વીકારી છે. રાગ દ્વેષ અને મોહ એ ત્રણ દોષ નૈયાયિકાએ સ્વીકાર્યા છે. એ ત્રણ દોષથી પ્રેરિત થઈને જીવની મન-વચન-કાયાની પ્રવૃત્તિ થાય છે. અને એ પ્રવૃત્તિથી ધર્મ અને અધર્મની કિરપતિ થાય છે. ધર્મ અને અધર્મને નૈયાયિકાએ “સંસ્કાર” એવું નામ આપ્યું છે.^૩ પ્રસ્તુતમાં જે રાગ-દ્વેષ-મોહ એ ત્રણ દોષો નૈયાયિકાએ ગણાવ્યા છે તે જ દોષ જૈનસંમત પથ્ય છે અને તેને જૈનો “ભાવકર્મ” એવું નામ આપે છે. નૈયાયિકા જેને દોષજન્ય પ્રવૃત્તિ કહે છે તેને જ જૈનોએ “યોગ” એવું નામ આપ્યું છે અને નૈયાયિકાએ પ્રવૃત્તિજન્ય ધર્માધર્મને “સંસ્કાર” અથવા તો “અદૃષ્ટ” એવું જે નામ આપ્યું છે તેને સ્થાને જ જૈનસંમત પૌર્ણિકિક કર્મ અથવા તો દ્રવ્યકર્મ છે. ધર્મ-અધર્મરૂપ સંસ્કાર એ નૈયાયિક મતે આત્માનો ગુણ છે. પથ્ય વાદ રાખવું જોઈએ કે નૈયાયિક મતે ગુણ અને ગુણીનો ભેદ હોવાથી માત્ર આત્મા જ ચેતન છે, પથ્ય તેનો ગુણ સંસ્કાર એ ચેતન કહેવાય નહિ, કારણ કે સંસ્કારમાં ચેતન્યનો સમવાય-સંબંધ નથી. અને એ જ રીતે જૈનસંમત દ્રવ્યકર્મ પથ્ય અચેતન જ છે. આ રીતે સંસ્કાર કહો કે દ્રવ્યકર્મ બન્ને અચેતન છે. નૈયાયિક અને જૈન મતમાં જે કાંઈ ભેદ છે તે એટલો જ છે કે સંસ્કાર એ ગુણ છે જ્યારે દ્રવ્યકર્મ એ પુદ્ગલ દ્રવ્ય છે. પરંતુ જરા જીડો વિચાર કરીએ તો આ ભેદ પથ્ય નહોતો જ ભાસે છે. ભાવકર્મથી દ્રવ્યકર્મ

૧. જોગા પચ્છિપણં ઠિદ્ધાણુમાગ કસાવાળો-પચ્ચમકર્મમ્બય માં ૬૬ ૨. ઉત્તરાધ્યયન, ૩૨.૭; ૩૦.૧; ૧૮૧૪^૧ ૮, ૨; સ્વાભાગ ૨. ૧. સમયસાર ૬૪, ૬૬, ૧૦૬, ૧૭૭, પ્રવચનસાર ૧, ૮૪, ૮૮; ૩ ન્યાયસામ્ય ૧, ૧, ૨; ન્યાયસૂત્ર ૪, ૧, ૩-૬ ન્યાયસૂત્ર ૧, ૧, ૧૭; ન્યાયમજ્જરી પૃ. ૪૭૧, ૪૭૨, ૫૦૦; ઇત્યાદિ-^૧ एवं च क्षणभंगिवातस्वकारद्वारादिका स्थित. च कर्मजन्यसंस्कारो धर्माधर्मविरोध्यते ” ન્યાયમજ્જરી પૃ. ૪૭૨.

ઉત્પન્ન થાય છે એમ જોના સ્વીકાર છે. અને નૈયાયિકા પણ સંસ્કારની ઉત્પત્તિ જ સ્વીકારે છે. બાવકર્મે દ્રવ્યકર્મ ઉત્પન્ન કર્યું એમ કહેવાય છે ત્યારે એનો અર્થ એવો તો નથી કે પુદ્ગલ દ્રવ્યને બાવકર્મે ઉત્પન્ન કર્યું. પુદ્ગલ દ્રવ્ય તો અનાદિ કલથી છે જ એમ જોના સ્વીકાર છે. એટલે એનો એટલો જ અર્થ છે કે પુદ્ગલમાં બાવકર્મે કાંઈક એવો સંસ્કાર કર્યો જેથી તે પુદ્ગલ કર્મરૂપ પરિણામને પામ્યું. આ રીતે બાવકર્મથી પુદ્ગલમાં જે વિશેષ સંસ્કાર ઉત્પન્ન થયો તે જ જૈન મતે વસ્તુતઃ કર્મ છે. પણ એ સંસ્કાર પુદ્ગલ દ્રવ્યથી અભિન હોવાથી જ એ સંસ્કારને પુદ્ગલ કહેવામાં આવે છે. આ રીતે વિચારતાં નૈયાયિકના સંસ્કાર-માં અને જૈનસંમત દ્રવ્યકર્મમાં વિશેષ ભેદ રહેતો નથી.

જોનાએ સ્થૂલ શરીર ઉપરાંત સૂક્ષ્મ-શરીર માન્યું છે. જોના તેને “કાર્મણ્ય શરીર”ના નામે ઓળખે છે. એ જ કાર્મણ્ય શરીરને કારણે સ્થૂલ શરીરની નિષ્પત્તિ થાય છે. નૈયાયિકા કાર્મણ્ય શરીરને “અવ્યક્ત શરીર” પણ કહે છે.^૧ જોના પણ તે શરીરને અતીન્દ્રિય માને છે તેથી તે અવ્યક્ત જ છે.

વૈશેષિક દર્શનની માન્યતા પણ નૈયાયિકાને જ મળતી છે. પ્રશસ્તપાદે જે ૨૪ ગુણો મળ્યાં હતા છે તેમાં એક અદૃષ્ટ નામનો ગુણ પણ ગણાવ્યો છે. જે કે એ ગુણ સંસ્કાર નામના ગુણથી ભિન્ન જ ગણાવ્યો છે, પણ તેના જે ધર્મ અને અધર્મ એવા બે ભેદ કર્યા છે તે ઉપરથી જણાય છે કે પ્રશસ્તપાદ ધર્માધર્મને સંસ્કાર અદૃષ્ટથી નહિ પણ અદૃષ્ટ અદૃષ્ટથી ઓળખાવે છે. આ માન્યતાભેદ નહિ પણ માત્ર નામભેદ છે, એમ સમજવું જોઈએ, કારણ નૈયાયિકાના સંસ્કારની જેમ અદૃષ્ટને પ્રશસ્તપાદે આત્મગુણ જ કહ્યો છે.

ન્યાય અને વૈશેષિક દર્શનમાં પણ દોષથી સંસ્કાર અને સંસ્કારથી જન્મ અને જન્મથી દોષ અને પાછા દોષથી સંસ્કાર અને જન્મ, આ પરંપરા અનાદિકાળથી જ ખીજાંકુરની જેમ માનવામાં આવી છે તે જૈનસંમત બાવકર્મ અને દ્રવ્યકર્મની પૂર્વોક્ત અનાદિ પરંપરા જેવી જ છે.^૨

યોગદર્શનની કર્મપ્રક્રિયા તો જૈનદર્શન સાથે અત્યંત સામ્ય ધરાવે છે. યોગદર્શનના સાર અવિદ્યા-અરિમતા-રાગ-દ્વેષ-અભિનિવેશ એ પાંચ કલેશ છે એ પાંચ કલેશને કારણે ક્લિષ્ટવૃત્તિ-ચિત્તવ્યાપાર-ઉત્પન્ન થાય છે અને તેથી ધર્મ-અધર્મરૂપ સંસ્કાર ઉત્પન્ન થાય છે. આમાં કલેશોને બાવકર્મ, વૃત્તિ યોગ અને સંસ્કારને દ્રવ્યકર્મને સ્થાને મૂકી શકાય એમ છે. સંસ્કારને વાસના કર્મ અને અપૂર્વ એવાં પણ નામ યોગદર્શનમાં આપવામાં આવ્યાં છે. વળી યોગદર્શનમાં કલેશ અને કર્મને જોનાની જેમ અનાદિ કાર્યકારણભાવ ખીજાંકુરની જેમ જ માનવામાં આ આવ્યો છે.

જૈન અને યોગપ્રક્રિયાનો જે ભેદ છે તે એ છે કે કલેશ, ક્લિષ્ટવૃત્તિ અને સંસ્કાર

૧ દ્વે શરીરસ્ય પ્રજ્ઞવી વ્યક્તા ચ અવ્યક્તા ચ, તત્ર અવ્યક્તાયાઃ કર્મસમાસ્થાતાવાઃ પ્રકૃતેરુપભોગાત્ પ્રક્ષયઃ । પ્રક્ષીણે ચ કર્મણિ વિષમાનાનિ મૂળાનિ ન શરીરમુત્પાદયન્તિ હિતિ ઉપપન્નોડપવર્ગઃ ।

ન્યાયવાં ૩. ૨. ૬૮

૨. પ્રશસ્તપાદ બાબ્બ-પૃ. ૪૭, ૧૩૭, ૧૪૩

૩. ન્યાયમ જરી પૃ. ૫૧૩ ૨ યોગદર્શન બાબ્બ ૧. ૫; ૨. ૩; ૨. ૧૨; ૨ ૧૩-અને તેની તરવૈશ્વરદી, બાસ્વતી આદિ દીક્ષાઓ

એ બ્રહ્માને સંબંધ યોગદર્શનની પ્રક્રિયા પ્રમાણે આત્મા સાથે નહિ પણ ચિત્-અનન્તકરણ સાથે છે, અને તે અનન્તકરણ એ પ્રકૃતિનો વિચાર-પરિણામ છે.

સાંખ્યો પણ યોગદર્શન જેવી જ માન્યતા ધરાવે છે એ કહેવાની જરૂર રહેતી નથી. પણ સાંખ્યકારિકા અને તેની માહરવૃત્તિ તથા સાંખ્ય-તત્ત્વકૌમુદીમાં બંધ-મોક્ષની ચર્ચા પ્રસંગે જે પ્રક્રિયા વર્ણવવામાં આવી છે તેનું જૈન દર્શનની કર્મની માન્યતા સાથે જે પ્રકારનું સામ્ય છે તે વિશેષરૂપે યાત્ર્ય છે. સાંખ્યોને મતે પુરુષ તો દૃટસ્થ છે અને અપરિણામી છે-જ્યારે જૈન મતે તે પરિણામી છે, એ બેદ બ્યાનમાં રાખવા જેવો છે. વળી સાંખ્યોએ આત્માને દૃટસ્થ માન્યો એટલે સંસાર અને મોક્ષ પણ પરિણામી પ્રકૃતિમાં જ માન્યા. યાન-મોહ-ક્રોધ-આદિ જૈનોએ આત્મા પરિણામી હોવાથી આત્મામાં માન્યા છે, પણ સાંખ્યોએ તે બધા બાવોને પ્રકૃતિના ધર્મ માન્યા છે. અને તેથી જ આત્માને બદલે તે તે બાવોને કારણે બંધ-મોક્ષ પુરુષના નહિ, પણ પ્રકૃતિના જ સાંખ્યો એ માનવા પડે. જૈન-સાંખ્યની પ્રક્રિયામાં એ જે બેદ છે તેને બાદ કરી દર્શને અને પછી સંસાર અને મોક્ષની પ્રક્રિયામાં જૈન-સાંખ્યની માન્યતાની જે સમાનતા છે તેનો વિચાર કરીએ તો જાણીએ કે જૈન અને સાંખ્ય કર્મપ્રક્રિયામાં કરી જ બેદ નથી.

જૈનોને મતે મોહ-રાગ-દ્વેષ એ બધા બાવોને કારણે પૌદ્ગલિક કાર્મણ્ય કરીરનો યોગ આત્મા સાથે અનાદિ કાલથી છે અને બાવો અને કાર્મણ્ય કરીરમાં બીજા કુરની જેમ કાર્મ-કારણ્યભાવ છે; એટલે કે એકની ઉત્પત્તિમાં બીજું કારણ છે અને છતાં બન્ને અનાદિ કાળથી આત્માના સંસર્ગમાં આવેલાં છે. તે બન્નેમાં કોણ પ્રથમ એનો નિર્ણય થઈ શકતો નથી. આ જ પ્રકારે સાંખ્યમતે લિંગશરીર અનાદિકાળથી પુરુષના સંસર્ગમાં છે. એ લિંગ-શરીર પણ રાગ-દ્વેષ-મોહ જેવા બાવોથી ઉત્પન્ન થયેલું છે અને બાવ અને લિંગ કરીરનો પણ બીજા કુરની જેમ જ કાર્મકારણ્યભાવ છે.^૧ જૈનો જેમ ઔદારિક-સ્થૂલ કરીરને કાર્મણ્ય કરીરથી જુદું માને છે તેમ સાંખ્યો પણ લિંગ-સૂક્ષ્મશરીરને સ્થૂલ શરીરથી જિન્ન મને છે.^૨ જૈનોને મતે સ્થૂલ અને સૂક્ષ્મ બન્ને શરીર પૌદ્ગલિક જ છે તેમ સાંખ્યોને મતે પણ એ બન્ને શરીરો પ્રાકૃતિક જ છે. વળી જૈનો બન્ને શરીરને પુદ્ગલના વિકાર માનવા છતાં બન્નેની વર્ણણાઓ જુદી જુદી માને છે, તે જ પ્રમાણે સાંખ્યોએ પણ એકને તાન્માત્રિક તો બીજાને આતા-પિતૃજન્ય કહ્યું છે. જૈનોને મતે મૃત્યુ વખતે વિદ્યમાન ઔદારિક શરીર છૂટી જાય છે અને જન્મ વખતે નવું ઉત્પન્ન થાય છે, પણ કાર્મણ્ય શરીર મૃત્યુ વખતે એક સ્થાનથી બીજા સ્થાનમાં ગતિ કરે છે અને એ રીતે કાયમ રહે છે; તે જ પ્રમાણે સાંખ્યોને મતે પણ માતાપિતૃજન્ય-સ્થૂલ શરીર મૃત્યુ વખતે છૂટી જાય છે અને જન્મ વખતે નવું ઉત્પન્ન થાય છે, પણ લિંગશરીર તો ટકી રહે છે અને એક સ્થાનથી બીજા સ્થાનમાં જાય છે.^૩ જૈનોને મતે અનાદિકાળથી સંબંધ કાર્મણ્ય શરીર મોક્ષ જમયે નિવૃત્ત થઈ જાય છે તે જ પ્રમાણે સાંખ્યમતે પણ મોક્ષ સમયે લિંગશરીર નિવૃત્ત થઈ જાય છે.^૪

૧. સાંખ્ય ૬૧૦ પરની માહરવૃત્તિ અને સાંખ્યતત્ત્વકૌમુદી ૨ સાંખ્ય ૬૧૧. ૩૬ ૩. માહર-૬૧૦ ૪૪, ૪૦, આ જ વસ્તુ યોગદર્શનને પણ માન્ય છે, યોગસૂત્ર-ભાષ્યભાસ્વતી-૨ ૧૩.

૪. માહરવૃત્તિ. ૪૪

જૈનોને મતે કાર્મણ્ય શરીર અને રાખદેવાદિ જાત-એ આત્માદિ કાળથી સાથે જ છે, એક વિના બીજું નથી તેમ, સાંખ્યમતે લિંગશરીર પણ બાવ વિના નથી અને જાવો લિંગ વિના નથી.^૧ જૈન મતે કાર્મણ્ય શરીરને પ્રતિષ્ઠાત નથી તેમ સાંખ્યમતે પણ લિંગશરીર અખાલત ગણવાળું છે, તેને ક્યાંય દુઃકાવટ નથી.^૨ જૈન મતે કાર્મણ્ય શરીર ઉપભોગ કરવામાં સમર્થ નથી, પણ ઔદાસિક શરીર વડે ઇન્દ્રિયો દ્વારા ઉપભોગ થાય છે, તેમ સાંખ્યમતે પણ લિંગ શરીર નિરુપભોગ છે.^૩

મહાપિ સાંખ્યમતે રાખાદિભાવો એ પ્રકૃતિના વિકાર છે અને લિંગશરીર એ પણ પ્રકૃતિનો વિકાર છે અને બીજા ભૌતિક પદાર્થો પણ પ્રકૃતિનો વિકાર છે, પણ એ બધા વિકારોમાં જે ભતિમત બેદ છે એનો સાંખ્યો ઇન્કાર કરતા નથી, એટલે જ તેમણે બધું પ્રકારના સર્જો આત્મા છે—પ્રત્યક્ષસર્જ, તાન્માત્રિક્ષર્જ અને ભૌતિક્ષર્જ. તેમાં રાખદેવાદિ એ જાતો છે તે પ્રત્યક્ષસર્જમાં સમાવિષ્ટ છે,^૪ અને લિંગશરીર તાન્માત્રિક્ષર્જમાં^૫ સમાવિષ્ટ છે. આ જ પ્રકારે જૈનોને મતે પણ આત્માના જે રાખાદિભાવો છે તે પણ પુદ્ગલકૃત તો છે જ અને કાર્મણ્ય શરીર પણ પુદ્ગલકૃત છે, છતાં બન્નેમાં મૌલિક બેદ છે. જાવેનું ઉપાદાન આત્મા છે અને નિમિત્ત પુદ્ગલ છે, બ્યારે કાર્મણ્યનું પુદ્ગલ ઉપાદાન છે અને આત્મા નિમિત્ત છે સાંખ્યોને મતે પ્રકૃતિ અચેતન છતાં ચેતનની જેમ પુરુષસંસર્જથી વર્તે છે,^૬ તેમ જૈન મતે પણ પુદ્ગલ દ્રવ્ય અચેતન છતાં બ્યારે આત્મસંસર્જથી તે કર્મ-રૂપ બની જાય છે ત્યારે ચેતન જેમ વર્તે છે. સંસારી આત્માનું જૈનોએ શરીરાદિ જડ પદાર્થો સાથે ક્ષીર-નીર જેમ ઐક્ય માન્યું છે તેમ સાંખ્યોએ પણ પુરુષનું શરીર-ઇન્દ્રિય-ભુક્તિ આદિ જડ પદાર્થો સાથે ક્ષીર-નીર જેમ ઐક્ય માન્યું છે.^૭

જૈનસંમત ભાવકર્મની પુણના સાંખ્યસંમત ભાવો સાથે, જૈનસંમત ચોસની પુણના સાંખ્યસંમત વ્રતિ સાથે, અને જૈનસંમત દ્રવ્ય કર્મની અથવા કાર્મણ્ય શરીરની પુણના લિંગશરીર સાથે છે. જૈનો અને સાંખ્યો બન્ને કર્મફલ કે કર્મનિષ્પત્તિમાં ઇશ્વર જેવા કારણને સ્વીકારતા નથી.

જૈન મતે આત્મા એ વસ્તુતઃ મનુષ્ય પણ દેવ નારક ઇત્યાદિરૂપ નથી, પણ આત્માધિષ્ઠિત કાર્મણ્ય શરીર તે તે સ્થાને બંધને મનુષ્ય-દેવ-નારક ઇત્યાદિ રૂપોનું નિર્માણ કરે છે, તે જ પ્રમાણે સાંખ્યમતે પણ મનુષ્ય-દેવ-નિર્માણ એ બધા ભૂતસર્જનું નિર્માણ લિંગશરીર પુરુષાધિષ્ઠિત થઈને કરે છે.

જૈન દર્શનની જેમ બૌદ્ધ દર્શનમાં પણ માનવામાં આવ્યું છે કે જીવોની જે વિચિત્રતા છે તે કર્મકૃત છે^{૧૧} એ કર્મની ઉત્પત્તિમાં કારણ જૈનોની જેમ બૌદ્ધોએ પણ લોભ (રાગ),

૧. સાંખ્ય કાં. ૪૧. ૨. સાંખ્યતત્ત્વકોશપ્રહી ૪૦, ૩. સાંખ્ય કાં. ૪૦. ૪ સાંખ્ય કાં. ૪૬ ૫ સાંખ્યતત્ત્વ કાં. ૫૨ ૬. માહર વ્રતિ પૃ. ૯. ૧૪, ૩૩. ૭ માહરવ્રતિ પૃ. ૨૬. કા. ૧૭ ૮. સાંખ્યકા ૪૦ ૯ સાંખ્યકા ૨૮, ૨૯, ૩૦ ૧૦ માહર. કાં. ૪૦, ૪૪, ૫૩

૧૧. "આશિતે પેત મહારાજ મગવતા-કમ્મસ્થકા માણવ, સત્તા, કમ્મદાયાવા, કમ્મયોની, કમ્મવન્ધુ, કમ્મપટિસરણા, કમ્મે સત્તે વિમજ્જતિ, ચદિદ્દ હીનપપ્પેક્કતાયાતિ" "સિલિન્દ ૩, ૨ કર્મજે છે કલ્લેચિત્ત્ય-ભમિધર્મકોષ. ૪.૧,

દેવ, અને મોહને માન્યા છે. રાગ-દ્વેષ-મોહયુક્ત થઈને પ્રાણી-સત્ત્વ મન-વચન-કાયાની પ્રવૃત્તિ કરે છે અને રાગ-દ્વેષ-મોહને ઉત્પન્ન કરે છે. અને એ પ્રમાણે સંસારચક્ર પ્રવર્તમાન છે.^૧ એ ચક્રની આદિ નથી, પણ તે અનાદિ છે.^૨ રાજા મિલિન્દે આચાર્ય નાગસેનને પૂછ્યું કે છત્રે કશું કર્યું કર્યું રહે છે તે તો જાણો ! તેના ઉત્તરમાં આચાર્યે જણાવ્યું કે કર્યું કર્યું રહે છે તે દેખાડી શકાતું નથી.^૩ વિસુદ્ધિમગ્ગમાં કર્મને અરૂપી કહેવામાં આવ્યાં છે—(૧૭. ૧૧૦), પણ અભિધર્મકાવમાં અવિરાપ્તિને રૂપ કહ્યું છે (૧ ૬;) અને એ રૂપ સમતિથ નહિ પણ અસમતિથ છે. સૌમાન્તિકમતે કર્મની સમાવેશ અરૂપમાં છે તેઓ અવિરાપ્તિ નથી માનતા.^૪ એ ઉપરથી જણાય છે કે જૈનોનો જેમ બૌદ્ધોએ પણ કર્મને સૂક્ષ્મ માન્યાં છે. મન-વચન-કાયાની પ્રવૃત્તિને પણ કર્મ કહેવાય છે, પણ તે તો વિરાપ્તિરૂપ-પ્રત્યક્ષ છે. એટલે કર્મ શબ્દ આદી માત્ર પ્રત્યક્ષ પ્રવૃત્તિ અર્થમાં લેવાનો નથી, પણ એ પ્રત્યક્ષ કર્મ-જન્ય સંસ્કારને બહોળું કર્મ સમજવાનું છે બૌદ્ધોની પરિભાષામાં તેને વાસના અને અવિરાપ્તિ કહેવામાં આવે છે. માનસિક ક્રિયાજન્ય સંસ્કારને-કર્મને વાસના, અને વચન અને કાયાજન્ય જે સંસ્કાર-કર્મ છે તેને અવિરાપ્તિ કહેવામાં આવે છે.^૫

પુણના કરૂંપી હોય તો કરી શકાય કે બૌદ્ધસંમત કર્મનાં કારણ રાગ-દ્વેષ-મોહ એ જૈનસંમત ભાવકર્મ છે, મન-વચન-કાયાનું પ્રત્યક્ષ કર્મ તે જૈન મતે યોગ છે, અને એ પ્રત્યક્ષકર્મજન્ય વાસના અને અવિરાપ્તિ તે જૈનમતે ક્લેશકર્મ છે.

વિજ્ઞાનવાદી બૌદ્ધોએ કર્મને 'વાસના' શબ્દથી ઓળખાવ્યું છે. પ્રચારકે જણાવ્યું છે કે જેટલાં કાર્યો છે તે બધાં વાસનાજન્ય છે. ઈશ્વર હોય કે કર્મ (ક્રિયા), પ્રધાન (પ્રકૃતિ) કે મમે તે બીજું, એ બધાનું મૂળ વાસનામાં છે. ન્યાયી ઈશ્વરને માનીને પણ જો વિશ્વ-વૈશિષ્ણ વદાવલું હોય તો વાસનાને માન્યા વિના ચાલતું નથી. એટલે ઈશ્વર, પ્રધાન, કર્મ એ બધી નહીંઓતો પ્રવાહ વાસનાસમુદ્રમાં મળી જઈને એક થઈ જાય છે.^૬

શૂન્યવાદીને મતે વાસના એ માયાનું—અનાદિ અવિજ્ઞાનું જ બીજું નામ છે અને વેદાન્તમતે પણ અનાદિ અવિદ્યા-માયાથી વિશ્વવૈશિષ્ણ છે.^૭

મીમાંસકોએ યાગાદિ કર્મજન્ય એક અપૂર્વ નામનો પદાર્થ સ્વીકાર્યો છે.^૮ તેમની દલીલ એવી છે કે અનુબ્ધ જે કંઈ અનુષ્ઠાન કરે છે તે તો ક્રિયારૂપ હોવાથી ક્ષણિક હોય છે એટલે તે અનુષ્ઠાનથી અપૂર્વ નામનો પદાર્થ ઉત્પન્ન થાય છે જે યાગાદિ કર્મ-અનુષ્ઠાનનું રૂળ બાપે છે. એ અપૂર્વ પદાર્થની વ્યાખ્યા કુમારિલે કરી છે કે અપૂર્વ એટલે યોગ્યતા. યાગાદિ કર્મનું અનુષ્ઠાન કરવામાં ન આવે ત્યાંસુધી તે યાગાદિ કર્મ અને પુરુષ એ બન્ને સ્વર્ગરૂપ રૂળ ઉત્પન્ન કરવા માટે અસમર્થ—અયોગ્ય હોય છે. પણ

૧. અંશુતરનિકાયતિકનિપાત સૂત્ર ૩૩. ૧. ભાગ ૧. પૃ. ૧૩૪ ૨. અંશુતરનિકાય ૧૫. ૫. ૬ (ભાગ ૨, પૃ. ૧૮૧-૨) ૩. ન સ્વકા મહારાજ તામિ કમ્માવિ હસેતું હ્વ વા હ્વ વા તામિ કમ્માવિ સિદ્ધસીતિ— મિલિન્દ પ્રશ્ન ૩-૧૫ પૃ. ૭૫, ૪. નવમી એરિથેનલ કોન્ફરન્સ, પૃ. ૬૨૦ ૫. અભિધર્મકાવ ચતુર્થ પરિચ્છેદ; Kevbh-Buddhist Philosophy, p. ૩૦૮. ૬. પ્રમાણ ચાર્લિઝાલ્ફાર્ ૫૦ ૭૫—ચાચાવતાર ચાર્લિઝ વૃત્તિનાં ટિપ્પણ ૫. ૧૭૭-૧૭૮માં ઉર્જિત ૭. બ્રહ્મસુત્ર શાંકરભાષ્ય ૨. ૧. ૧૪.

૮. શામ્ભર ભાષ્ય ૨. ૧. ૫. તન્ત્રચાર્લિક ૨. ૧. ૫. શામ્ભરીપ્રકાશ. ૫૦ ૮૦

અનુષ્ઠાન પછી એક એવી યોગ્યતા ઉત્પન્ન થાય છે કે જેથી કર્તાને સ્વર્ગફળ મળે છે. એ યોગ્યતા પુરુષની માનવી કે યશની એ વિશે આમલ કરવો નહિ, પણ તે ઉત્પન્ન થાય છે એટલું પર્યાપ્ત છે.^૧

ખીન્ન દાર્શનિકો જેને સંસ્કાર યોગ્યતા, સામર્થ્ય, શક્તિ કહે છે તેને માટે જ મીમાંસિકોએ ‘અપૂર્વ’ શબ્દનો પ્રયોગ કર્યો છે; છતાં તેમનું માનવું છે કે વેદવિદિત કર્મજન્ય જે સંસ્કાર કે શક્તિ ઉત્પન્ન થાય છે તેને માટે જ ‘અપૂર્વ’ શબ્દનો પ્રયોગ કરવો, અન્ય કર્મજન્ય સંસ્કાર માટે નહિ.^૨

અપૂર્વ કે શક્તિનો આશ્રય આત્મા છે એમ મીમાંસિકો માને છે^૩ અને આત્માની જેમ અપૂર્વને પણ અમૃત માને છે.^૪

મીમાંસિકોના આ અપૂર્વની તુલના જૈનોના ભાવકર્મ સાથે એટલા માટે થઈ શકે છે કે તેને ભાવકર્મની જેમ અમૃત માનવામાં આવ્યું છે;^૫ પણ ખરી રીતે તે જૈનોના દ્રવ્યકર્મને સ્થાને છે કામનાજન્ય કર્મ-યાગાદિપ્રવૃત્તિ, અને યાગાદિપ્રવૃત્તિજન્ય અપૂર્વ, એવા કર્મ છે. એટલે ખરી રીતે કામ-તબ્બા એ ભાવકર્મ-યાગાદિ પ્રવૃત્તિ એ જૈનસંમત યોગબાપાર, અને અપૂર્વ એ દ્રવ્યકર્મને સ્થાને મૂકી શકાય છે વળી અપૂર્વ એ મીમાંસિકોને મતે સ્વતંત્ર પદાર્થ છે. એટલે વધારે સંગત તો એ છે કે તેને દ્રવ્યકર્મને સ્થાને જ મૂકવું જોઈએ. દ્રવ્યકર્મ અમૃત તો નથી, પણ અપૂર્વની જેમ અતીન્દ્રિય તો છે જ.

એ અપૂર્વ વિશે પણ કુમરિલને એકાંત આમલ નથી. યજ્ઞફલને ધરાવવા માટે તેણે એ અપૂર્વનું સમર્થન તો કર્યું છે, પણ એ કર્મફલની ઉપપત્તિ અપૂર્વ વિના પણ તેણે જ ધરાવી છે. તેનું કહેવું છે કે કર્મ વડે ફલ સૂક્ષ્મ શક્તિરૂપે ઉત્પન્ન થઈ જ નાય છે. કોઈ પણ કાર્ય હતાંત ઉત્પન્ન થઈ જાય છે એમ તો નથી, પણ તે શક્તિરૂપે સૂક્ષ્મતમ, સૂક્ષ્મ-તર અને સૂદમ થઈ પછી સ્થૂળરૂપે આવિર્જાત થાય છે. જેમ દૂધમાંથી દહીં મેળવણી નાખતાં જ નથી બની જતું, પણ અનેક પ્રકારે સૂક્ષ્મ રૂપોને પાર કરીને અમુક સમયે સ્પષ્ટ દહીં-રૂપે વ્યક્ત થાય છે, તે જ પ્રમાણે યજ્ઞકર્મનું ફળ સ્વર્ગાદિ તેના સૂક્ષ્મ રૂપમાં તત્કાળ ઉત્પન્ન થઈ પછી કાલનો પરિપાક થયે સ્થૂળ રૂપે વ્યક્ત થાય છે.^૬

આચાર્ય શંકરે તો મીમાંસિકસંમત એ અપૂર્વની કલ્પના કે સૂક્ષ્મ શક્તિની કલ્પનાનું ખંડન જ કર્યું છે અને કર્માનુસાર ઈશ્વર ફળ આપે છે એમ સિદ્ધ કર્યું છે, અને કર્મથી ફળ નહિ પણ ઈશ્વરથી ફળ મળે છે એ પક્ષનો સ્વીકાર કર્યો છે.^૭

કર્મસ્વરૂપની આ લાંબી વિચારણાનો સાર એ જ છે કે ભાવકર્મની આપતમાં કોઈ પણ દાર્શનિકોનો વિવાદ નથી. રાગ-દ્વેષ-મોહ એ જ સૌને મતે ભાવકર્મ અથવા તો કર્મનું કારણ છે. અને જૈનો જેને દ્રવ્યકર્મ કહે છે તેને જ ખીન્ન દાર્શનિકો ‘કર્મ’ નામે ઓળખે

૧. કર્મભ્યઃ પ્રાગ્ધ્યોગ્યસ્ય કર્મણઃ પુરુષસ્ય વા । યોગ્યતા શાસ્ત્રગ્રન્થા વા પરા સાડુર્વમિષ્યતે ॥ તન્ત્રવાં ૦
૨. ૧. ૫. ૨. તન્ત્રવાર્તિક પૃ૦ ૩૬૫-૩૬૬ ૩ તન્ત્રવાર્તિક પૃ૦ ૩૬૮, સામદીપિકા પૃ૦ ૮૦
૪. તન્ત્રવાર્તિક પૃ૦ ૩૬૮ ૫. એ ન્યાયાવતાર વાર્તિકમાં આ દષ્ટિએ તુલના કરી છે. ટિપ્પણ પૃ૦ ૧૮૧
૬. સુકુમલકથાત્મક વા તત્ત્વ ફલમેવોપજાવતૈ-તન્ત્રવાં ૦ પૃ૦ ૩૯૫. ૭. બ્રહ્મસૂત્ર શાંકરભાષ્ય, ૩. ૨. ૩૮-૪૧

એ અને એના જ સંસ્કાર, વાસના, અવિદ્યા, માયા, અપૂર્વ એવાં નામો છે. તે પ્રદ્યુમ્ન દ્રવ્ય છે કે ગુણ છે કે ધર્મ છે કે બીજું કંઈ સ્વતંત્ર દ્રવ્ય છે, એ બાબતમાં દાક્ષિણીમાં વિવાદ છતાં વસ્તુમત ખાસ વિવાદ નથી એ આપણે જોયું. એટલે હવે એ કર્મના એટલે કે દ્રવ્યકર્મના બેદો વહેરનો વિચાર કરીએ.

કર્મના પ્રકાર

દાક્ષિણીએ કર્મના પ્રકાર વિવિધ રીતે કર્યા છે, પણ પુણ્ય-પાપ, શુભ-અશુભ, કુશલ-અકુશલ, શુભ-અશુભ, ધર્મ-અધર્મ એ રીતે કર્મના બેદ તો બધાં દક્ષિણીમાં માન્ય છે. એટલે એમ કહી શકાય કે કર્મના પુણ્ય-પાપ અથવા તો શુભ-અશુભ એવા જે બે બેદો પાડવામાં આવે છે એ પ્રાચીન છે, અને પ્રારંભમાં કર્મવિચારણામાં એ બે જ બેદ પડ્યા હશે. પ્રાચીને એ કર્મનું ફળ અનુકૂળ જણાય છે તે પુણ્ય અને પ્રતિકૂળ જણાય છે તે પાપ, એવો અર્થ કરવામાં આવે છે અને તે રીતના બેદો ઉપનિષદ^૧, જૈન^૨, સામ્ય^૩, બૌદ્ધ^૪, યોગ^૫, ન્યાય-વૈશેષિક^૬ એ બધામાં મળે છે. આમ છતાં વસ્તુમત: બધાં દક્ષિણીએ પુણ્ય હોય કે પાપ એ બંને કર્મોને બંધન જ માન્યા છે અને એ બંનેથી છુટકારો પ્રાપ્ત કરવો એ ખ્યેય સ્વીકાર્યું છે. આથી જ કર્મજ-ય જે અનુકૂળ વેદના છે તેને પણ વિવેકી બંને શુભ નહિ પણ દુઃખ જ માને છે.^૭

કર્મના પુણ્ય-પાપ રૂપે બે બેદ એ વેદનાની દૃષ્ટિએ કરવામાં આવે છે, પણ કર્મના પ્રકારો વેદના સિવાયની અન્ય દૃષ્ટિએ પણ કરવામાં આવે છે. વેદનાની નહિ પણ કર્મને સારું-નરસું માનવાની દૃષ્ટિને સામે રાખીને બૌદ્ધ અને યોગદક્ષિણમાં^૮ કૃષ્ણ, શુક્લ, શુક્લકૃષ્ણ, અને અ-શુક્લકૃષ્ણ એવા પણ ચાર પ્રકાર કરવામાં આવે છે. આમાં કૃષ્ણ એ પાપ, શુક્લ એ પુણ્ય, શુક્લકૃષ્ણ એ પુણ્ય-પાપનું મિશ્રણ છે, પરંતુ અશુક્લકૃષ્ણ એ એમાંથી એકેય નથી, કારણ કે એ કર્મ વીતરાગ પુરુષને હોય છે. અને તેનો વિપાક સ્વપ્ન કે દુઃખ કશું જ નથી, કારણ કે તેમનામાં રાગ કે દ્વેષ કશું જ હોતું નથી.^૯

આ ઉપરાંત કર્મના બેદો કૃત્ય, પાકદાન અને પાકકાલની દૃષ્ટિએ પણ કરવામાં આવે છે. કૃત્યની દૃષ્ટિએ ચાર, પાકદાનની દૃષ્ટિએ ચાર, અને પાકકાલની દૃષ્ટિએ ચાર, એમ ચાર પ્રકારના કર્મનું વર્ણન બૌદ્ધોના અભિધર્મમાં અને વિમુક્ષિમાર્ગમાં સામાન્ય છે,^{૧૦} પણ અભિધર્મમાં પાકસ્થાનની દૃષ્ટિએ પણ કર્મના ચાર બેદ અધિક ગણાવ્યા છે. બૌદ્ધોની જેમ પ્રકારની ગણતરી તો નહિ પણ તે તે દૃષ્ટિએ કર્મોનો સામાન્ય વિચાર યોગદક્ષિણમાં પણ મળે છે.^{૧૧} આમ છતાં કર્મના પ્રકારોનું વ્યવસ્થિત વર્ણન કરણ એક રીતે નહિ પણ અનેક પ્રકારે જેવું જૈન મન્યોમાં મળે છે તેવું અન્યત્ર કુશલ છે, એ સ્વીકારવું પડે છે.

૧. બૃહદારણ્યક ૩. ૨. ૧૩; પ્રશ્ન ૩.૭ ૨. પચ્ચમ કર્મશ્રેય માં ૧૫-૭૭, તત્ત્વાર્થ ૮.૨૬
૩. સામ્યકા. ૪૪ ૪. વિમુક્ષિમાગ ૧૭. ૮૮ ૫. યોગસૂત્ર ૨. ૧૪-યોગશાખા ૨. ૧૨
૬. ન્યાયમંજરી ૫૦ ૪૭૨; પ્રશ્નોત્તર ૫૦ ૧૩૭, ૬૪૭ ૭. પરિણામતાવસંસ્કારદુર્લભ્યવસ્તુ-
વિરોધાત્ત્વ જ દુઃખભેદ કર્મ વિવેકિનઃ યોગસૂત્ર ૨. ૧૫. ૮. યોગદર્શન ૪. ૭; કીપનિકાય
૩. ૧. ૨. પુણ્યર્થ ૫૦ ૪૭૬ ૬. યોગદર્શન ૪. ૭. ૧૦ અભિધર્મત્થ સંગ્રહ ૫. ૧૬; વિમુક્ષિમાગ
૧૬. ૧૪-૧૬. આ બેદો વિરોધાત્ત્વ કહેવામાં આવશે. ૧૧. યોગસૂત્ર ૨. ૧૨-૧૪.

કર્મની પ્રકૃતિ એટલે કે સ્વભાવની દૃષ્ટિએ કર્મના મૂળ આઠ ભેદ જૈન શાસ્ત્રમાં વર્ણિત છે : જ્ઞાનાવરણ, દર્શનાવરણ, ચેદનીય, મોહનીય, આયુ, નામ ગોત્ર અને અન્તરાય.

એ આઠ મૂળ ભેદની અનેક ઉત્તર પ્રકૃતિનું વિવિધ જીવોની દૃષ્ટિએ વિવિધ રીતે નિરૂપણ જૈન શાસ્ત્રોમાં મળે છે કયા જીવમાં કેટલાં કર્મ, -અર્થ, ઉદય ઉદારણા, સત્તા ઇત્યાદિ દૃષ્ટિએ હોય છે તેનું વર્ગીકૃત વ્યવસ્થિત નિરૂપણ જૈનશાસ્ત્રમાં છે એનો વિસ્તાર કરવો અહીં અનાવશ્યક છે, જિજ્ઞાસુએ અન્યત્ર જોઈ લેવો જોઈએ.

કર્મબંધનું પ્રબલ કારણ

યોગ અને કષાય એ બન્નેને કર્મબંધના કારણ ગણવામાં આવે છે છતાં એ બન્નેમાં પ્રબળ કારણ તો કષાય જ છે, એ સર્વસંમત સિદ્ધાન્ત છે. પણ આત્માના એ કષાયો મન-વચન અને કાય દ્વારા જ વ્યક્ત થાય છે. એ ત્રણમાંથી કોઈ પણ એક આશંખન વિના કષાયોને વ્યક્ત થવાનો કોઈ બીજો માર્ગ નથી, એટલે હવે પ્રશ્ન એ છે કે મન-વચન-કાય એ ત્રણે આશંખનોમાંથી પ્રબલ કયું છે ?

મન एव मनुष्याणां कारण बन्धमोक्षयोः ।

बन्धाच्च विषयाद्यक्तं मुक्तये त्रिविधव स्मृतम् ॥

બ્રહ્મગિનિ-૬ ઉપનિષદ (૨)ના આ કથનથી એ સિદ્ધ થાય છે કે મન એ જ પ્રબલ કારણ છે. કાય-વચનની પ્રવૃત્તિમાં પણ મન સહાયક મનાયું છે. જો મનનો સહકાર ન હોય તો વચનની કે કાયની પ્રવૃત્તિમાં કેશાણું રહે નહિ. એટલે મન-વચન-કાય એ ત્રણેમાં પણ ઉપનિષદના મતે મન પ્રબલ છે. આથી જ કૃષ્ણને અર્જુનને કહ્યું છે કે ‘અલ્પકલ્પં હિ જનઃ કૃષ્ણ’^૧—એ સંચલ મનનો નિરોધ કરવો સહજ નથી, એનો નિરોધ ત્યાંસુધી કરવો જોઈએ ત્યાંસુધી એનો સર્વથા ક્ષય ન થઈ જાય. જ્યારે આત્મા મનનો એવો નિરોધ કરે છે ત્યારે જ તે પરમ પદને પામે છે.^૨ એ મન પણ જૈનોની જેમ ઉપનિષદમાં એ પ્રકારનું માનવામાં આવ્યું છે : શુદ્ધ અને અશુદ્ધ. કામ-સંકલ્પરૂપ મન છે તે અશુદ્ધ છે અને તેથી રહિત છે તે શુદ્ધ છે.^૩ અશુદ્ધ મન એ સંસારનું સાધન છે અને શુદ્ધ મન એ મોક્ષનું. જૈન દૃષ્ટિએ અશુદ્ધ મન ત્યાંસુધી કષાયોનો ક્ષય નથી થતો ત્યાંસુધી રહે છે. ક્ષીણકષાય વીતરાગ છારણ ગુણસ્થાનક નામક બારમા ગુણસ્થાનમાં અને પછી શુદ્ધ મન હોય છે. કેવલી એનો નિરોધ પ્રથમ કરે છે પછી જ વચન અને કાયનો નિરોધ કરે છે.^૪ એથી સિદ્ધ થાય છે કે ત્યાંસુધી મન નિરુદ્ધ થતું નથી ત્યાંસુધી વચન અને કાયના નિરોધને પણ અવકાશ નથી વચન અને કાયનું સંચાલક બળ મન છે. એ બળ ખતમ થાય એટલે વચન અને કાય પણ નિર્બળ બનીને નિરુદ્ધ થઈ જાય છે. આ જ કારણે જૈનોએ મન-વચન-કાય એ ત્રણેની પ્રવૃત્તિમાં મનની પ્રવૃત્તિને પ્રબળ માની છે. અને હિંસા અહિંસાના વિચારમાં કાયચોગ કે વચનચોગ નહિ પણ માનસિક અવ્યવસાય રાગ અને દેવને

૧. કર્મભંજન ૧-૬; ગોચરૂસાર કર્મકાંડ

૨. ગીતા. ૬. ૩૪

૩. તત્ત્વદેવ વિરોધવ્યં જામદ દ્વિ સ્તો ક્ષમે । एतज्ज्ञानं च मोक्षं च ज्ञतोऽन्यो प्रमथविस्तरः ॥
મહાવિ-૫.

૪. બ્રહ્મગિનિ-૬ : ૧, ૫. વિશેષાવશ્યક ૩૦૫૬—૩૦૬૪.

જ કર્મબંધનું મુખ્ય કારણ માન્યું છે. એની ચર્ચા પ્રસ્તુત મંથમાં પણ છે,^૧ એટલે અહીં વિસ્તાર અનાવશ્યક છે. આમ છતાં બૌદ્ધોએ જેનો ઉપર આક્ષેપ કર્યો છે કે જેનો કાય-કર્મને જ અર્થવા કાયદંડને જ મહત્વનો માને છે, તે તેમનો ભ્રમ છે.^૨ આ ભ્રમ થવાનું કારણ સાંપ્રદાયિક વિદ્વેષ તો ખરો જ, ઉપરાંત જેનોના જે આચારના નિયમો છે તેમાં બાહ્યાર વિશે જે અધિક બાર આપવામાં આવ્યો છે તે પણ છે અને સાથે જ જેનોએ જે બૌદ્ધોનું આ બાબતમાં ખંડન કર્યું છે તેથી પણ એમ લાગવાનો સંભવ છે કે જેનો બૌદ્ધોની જેમ મનને પ્રબલ કારણ માનતા નહિ હોય, અન્યથા બૌદ્ધોના એ મતનું શા માટે ખંડન કરે ?^૩

જેનોની જેમ બૌદ્ધો પણ મનને જ કર્મનું પ્રધાન કારણ માને છે એ તો હહેવાની જરૂર નથી ઉપાસિસુતમાં એ બૌદ્ધ મંતવ્ય સ્પષ્ટ રૂપે મૂકવામાં આવ્યું છે અને

મનોપુલ્લગમા ધમ્મા મનોસેદ્ધા મનોમયા ।

મનસા ચે પદુદ્ધેન આસત્તિ વા કરોતિ વા ।

તત્તો ન કુલ્લમન્વેતિ ચક્કં વ વહતો પદ ॥

ધમ્મપદની આ પ્રથમ આશાથી પણ એ મંતવ્યને પુષ્ટિ મળે છે. આમ છતાં પણ બૌદ્ધ ટીકાકારોએ હિસા-અહિંસાની વિચારણામાં આગળ જતાં જે વિવેચન કર્યું તેના માત્ર મન નહિ પણ બીજા અનેક બાબતોના પણ સમાવેશ કરી દીધો. તેથી તેમના એ મૂળ મંતવ્યમાં જે બીજા દાર્શનિકો સાથે અંકચ હતું તે ખંડિત થઈ ગયું.^૪

કર્મફલનું ક્ષેત્ર

કર્મના કાયદાની શી મર્યાદા છે ? એટલે કે જીવ અને જડ એ બન્ને પ્રકારની સૃષ્ટિમાં કર્મનો કાયદો સંપૂર્ણ બાવે લાગુ પડે છે કે તેમાં પણ કોઈ મર્યાદા છે તે અહીં વિચારવાનું છે. કાલ ઈશ્વર સ્વભાવ આદિ એકમાત્ર કારણ માનનારા જેમ યાવત્ કાર્યમાં કાલ કે ઈશ્વરનાદિને કારણ માને છે તેમ કર્મ પણ શું બધાં કાર્યોની નિષ્પત્તિમાં કારણ છે કે એને કોઈ મર્યાદા છે એ વિચારનું પ્રાપ્ત થાય છે. જે વાદીઓ એક માત્ર ચેતનતત્ત્વમાંથી સૃષ્ટિની ઉત્પત્તિ સ્વીકારે છે તેમને મતે તો કર્મ કે અદૃષ્ટ કે માયા એ સમસ્ત કાર્યમાં સાધારણ નિમિત્ત કારણ છે. અને એથી જ વિશ્વવૈચિત્ર્ય ઘટે છે. નૈયાયિક-વૈશેષિકો માત્ર એક તત્ત્વમાંથી બધી સૃષ્ટિની ઉત્પત્તિ સ્વીકારતા નથી, છતાં પણ તેઓ કર્મ-અદૃષ્ટને સમસ્ત કાર્યોમાં સાધારણ કારણ માને છે; એટલે કે જડનાં અને ચેતનનાં સમસ્તકાર્યોમાં અદૃષ્ટ એ સાધારણ કારણ છે, સૃષ્ટિ બાલે જડ-ચેતનની હોય, પણ તે ચેતનનું પ્રયોજન સિદ્ધ કરતી હોઈ તેમાં ચેતનનું અદૃષ્ટ નિમિત્ત કારણ છે એમ તેઓ સ્વીકારે છે.

બૌદ્ધદર્શનમાં જડસૃષ્ટિમાં તો કર્મનો કાયદો કામ નથી જ કરતો એમ મનાયું છે, એટલું જ નહિ, પણ જીવોની બધી જ વેદના સુધ્ધામાં કર્મ કારણ નથી મનાયું. મિલિન્દ-

૧. માં ૧૭૬૨-૧૭૬૮. ૨ જુઓ મન્નિજમનિકાય, ઉપાસિસુત ૨ ૨. ૬ ૩ જુઓ સુત-કુટામ ૧. ૧. ૨ ૨૪-૩૨; ૨. ૬. ૨૬-૨૮. વિશેષ માટે જુઓ જ્ઞાનનિદુ પ્રસ્તાવના પૃ. ૩૦-૩૫ અને દિગ્ગજ પૃ. ૮૦-૬૭ ૪ જુઓ વિનયની અકુકથામાં પ્રાણાતિપાતનો વિચાર અને—પ્રાણી, પ્રાણીજ્ઞાન વાતકચિત્ત સ્વ તદ્ગતતા જેણા । પ્રાણેષ વિપ્રયોગઃ પચ્ચભિરાપયતે હિંસા ॥ જેવા બૌદ્ધ વાક્યો.

પ્રથમમાં જીવોની વેદનાનાં આઠ કારણ ગણાવ્યાં છે. વાત, પિત, કફ, એ ત્રણેનો સંનિપાત, ઝડપ, વિષમાહાર, આપક્રમિક, અને કર્મ—એ આઠ કારણોમાંથી કોઈ પણ એક કારણે જીવને વેદનાનો અનુભવ થાય છે. આચાર્ય નાગસેને જણાવ્યું છે કે વેદનાનાં આ આઠ કારણો છતાં જે લોકો એમ માને છે કે જીવોની બધી વેદના કર્મને કારણે થાય છે તે મિથ્યા છે. ખરી રીતે જીવોને જે વેદના છે; તેમાંના બહુ જ થોડો ભાગ પૂર્વકૃત કર્મનું ફળ છે; બધો ભાગ તો બીજા જ કારણોએ ઉત્પન્ન થયેલ છે. કઈ વેદના કયા કારણે છે તેનો અંતિમ નિર્ણય તો બુદ્ધ જ કરી શકે છે? આ જ પ્રમાણે જૈનદષ્ટિએ પણ કર્મનો કાયદો આધ્યાત્મિક સૃષ્ટિમાં લાગુ પડે છે. ભૌતિક સૃષ્ટિમાં તો એ કાયદો કાર્ય કરતો નથી. જડસૃષ્ટિનું નિર્માણ તેના પોતાના કાયદા પ્રમાણે થાય છે. કર્મનો કાયદો તો જીવસૃષ્ટિમાં જ વૈવિધ્ય છે તેમાં જ કારણ છે. જીવનાં જે વિવિધ રૂપો મનુષ્ય-દેવ-નારક-તિથ-આદિ રૂપે છે, જીવોનાં શરીરમાં જે વૈવિધ્ય છે તેમાં, અને સુખ-દુઃખ-જ્ઞાન-અજ્ઞાન-ચારિત્ર-અચારિત્ર એ જીવ સંબંધી ભાવોમાં કર્મનો કાયદો લાગુ પડે છે, પણ બુદ્ધ જ એવાં ભૌતિક કાર્યોમાં કર્મનો કાયદોને કક્ષા જ લેવા દેવા નથી. આ વસ્તુ જૈનશાસ્ત્રોમાં કર્મની મૂળ અને ઉત્તર પ્રકૃતિઓ જે ગણાવી છે તે પ્રત્યેકના વિપાકનો જવાબે તિયાર કરવામાં આવે છે ત્યારે સ્વતઃ સિદ્ધ થઈ જાય છે.^૧

કર્મબંધ અને કર્મફળની પ્રક્રિયા

આત્મામાં કર્મબંધ કેવી રીતે થાય છે અને બંધાયેલા કર્મની ફલક્રિયા શી છે એનું સુબ્યવસ્થિત વર્ણન જૈનશાસ્ત્રમાં મળે છે. વેદિક પરંપરાના ગ્રન્થોમાં ઉપનિષદ સુધીના શાસ્ત્રમાં એ વિશે કશી જ માહિતી નથી યોગદક્ષિણભાષ્યમાં વિશેષરૂપે અને અન્ય દાક્ષીણિક ટીકાગ્રન્થોમાં નહિ જેવી સામગ્રી આ બાબતમાં પ્રાપ્ત થાય છે. એટલે એ પ્રક્રિયાનું વર્ણન અહીં જૈનગ્રન્થને આધારે જ કરવું પ્રાપ્ત થાય છે. વૃક્ષનાયોગ્ય જે બાબતો છે તેનો નિર્દેશ તે તે સ્થાને કરવામાં આવશે જ.

લોકમાં એવી કોઈ જગ્યા નથી જ્યાં કર્મયોગ્ય પુરુષ પરમાણુનું અસ્તિત્વ ન હોય. એટલે સંસારી જીવ પોતાની મન-ચચન-કાયાની જરા પણ પ્રવૃત્તિ કરે છે ત્યારે કર્મયોગ પુરુષલના પરમાણુ સ્કંધોનું ગ્રહણ બધી દિશામાંથી થાય છે. પરંતુ ક્ષેત્રમર્યાદા એ છે કે જેટલા પ્રદેશમાં આત્મા હોય તેટલા પ્રદેશમાં રહેલા પરમાણુસ્કંધોનું જ ગ્રહણ થાય છે, અન્યનું નહિ. વળી પ્રવૃત્તિની તરતમતાના આધારે પરમાણુની સંખ્યાની તરતમતા છે. પ્રવૃત્તિની માત્રા અધિક હોય તો પરમાણુ અધિક અને ન્યૂન હોય તો ન્યૂન સંખ્યામાં પરમાણુનું ગ્રહણ થાય છે. આને પ્રદેશબંધ કહેવાય છે. મૃદીત પરમાણુ બુદ્ધી બુદ્ધી જે જ્ઞાનાવરણાદિ પ્રકૃતિરૂપે પરિણમે છે તે પ્રકૃતિબંધ કહેવાય છે. અર્થાત્ આ પ્રકારે જીવના યોગને કારણે પરમાણુસ્કંધોની માત્રા અને પ્રકૃતિ નક્કી થાય છે. એને જ ક્રમશઃ પ્રદેશબંધ અને પ્રકૃતિબંધ કહેવાય છે. આત્મા તત્ત્વતઃ અમૂર્ત છતાં અનાદિ કાળથી પરમાણુપુરુષલના સંપર્કમાં છે તેથી તે કથંચિત્ મૂર્ત કહેવાય છે. આત્મા અને કર્મનો સંબંધ દ્વંધ-પાણી જેવો અથવા તો લોહના પિંડ અને અગ્નિ જેવો વર્ણવવામાં

૧. મિશ્રિન્દ્ર પ્રમ, ડ. ૧, ૬૨, પૃ. ૧૩૭ ૨. આના વિશેષ સ્પષ્ટિકરણ માટે જુઓ ૭૬! કર્મગ્રન્થના હિન્દી અનુવાદની ૫ ફલગ્રંથની પ્રસ્તાવના, પૃ. ૪૩

આવે છે. એટલે કે અન્યોન્યના અદેશમાં પ્રવેશ કરીને આત્મા અને પુદ્ગલ અવસ્થિત રહે છે. સંસારાવસ્થામાં પુરુષ અને પ્રકૃતિનો પણ બંધ ફોર-નીર જેવો એકીભૂત છે એમ સાંખ્યોએ પણ માન્યું છે. નૈયાયિક-વૈશેષિકોએ આત્મા અને ધર્મોધર્મનો સંબંધ એ સંયોગ માત્ર નથી પણ સમવાય છે એમ જો માન્યું છે તેનું પણ કારણ એ જ છે કે તે બંને એકીભૂત જેવાં છે, પૃથક્ કરીને બતાવી શકાતાં નથી, માત્ર લક્ષણમેદે પૃથક્ સમજી શકાય છે.”

આત્માની પ્રવૃત્તિમાં, યોગબ્યાપારમાં જેટલી કપાયની માત્રા હોય છે તેને અનુરૂપ કર્મ-સ્થિતિનો કાળ અને સુખ-દુઃખ વિષાકન્ઠી તીવ્રતા-મંદતા ગૃહીત પરમાણુમાં નક્કી થાય છે. આને કર્મજ્ઞ: સ્થિતિબંધ અને અનુભાગબંધ કહેવામાં આવે છે. કપાયની માત્રા ન હોય તો કર્મપરમાણુ આત્મા સાથે સંબંધ રહી શકતા નથી માત્ર સૂચી બીંતે જેમ ધૂળ ચોટતી નથી પણ તેને રચ્ચ કરીને અલગ થઈ જાય છે, તેમ આત્મામાં પણ જો કપાયની ચીકાશ ન હોય તો કર્મપરમાણુ સંબંધ રહી શકતા નથી અને સંબંધ ન હોય તો પછી અનુભાગ એટલે કે વિષાક પણ હઈ શકતા નથી. યોગદર્શનમાં જે ક્લેશ વિનાના યોગીને અશુદ્ધાકુળ્ય કર્મ માનવામાં આવ્યું છે તેની પણ મતલબ એ જ છે અને બૌદ્ધોએ અર્હતને ક્રિયા ચેતનાના સદ્ભાવમાં કર્મનો જે અસ્વીકાર કર્યો છે તેનો ભાવ પણ એ જ છે કે વીતરાગને નવાં કર્મોનો બંધ નથી. જોતો જેને ધર્મપથ અથવા અુસાંપરાયિક ક્રિયા કહે છે તેને બૌદ્ધો ક્રિયાચેતના કહે છે.

કર્મનો ઉક્ત ચારે પ્રકારનો બંધ થયા પછી પણ તરત જ કર્મફળ દેવું શરૂ કરે છે એમ નથી, પણ અમુક સમય સુધી ફળ-દેવાની યોગતાનું સંપાદન કરે છે. જેમ ચૂલે ચકાવતાં વેંત જ કોઈ પણ ચીજ પાકી જતી નથી, જેવી વસ્તુ તે પ્રમાણમાં તેનો પાક થતાં વાર લાગે છે, તે જ પ્રમાણે વિવિધ કર્મોનો પણ પાકકાલ એકસરખો નથી; કર્મના એ પાક્યોગ્યતા-કાળને જોઈ પરિભાષામાં ‘આબાધા કાળ’ કહેવામાં આવે છે, જ્યારે કર્મનો એ આબાધાકાળ બીંતી થઈ ગયા પછી જ કર્મ ફળ દેવાનું શરૂ કરે છે, એને કર્મનો ઉદય કહેવામાં આવે છે. કર્મની સ્થિતિ જેટલી બંધાઈ હોય તે દરમિયાન કર્મના પરમાણુઓ કર્મજ્ઞ: ઉદયમાં આવે છે અને ફળ આપીને આત્માથી છૂટા પડી જાય છે. એને કર્મની નિર્જરા કહેવામાં આવે છે. જ્યારે બધાં કર્મો આત્માથી છૂટા થઈ જાય છે ત્યારે જીવનો મોક્ષ કહેવાય છે.

આ પ્રમાણે કર્મબંધપ્રક્રિયા અને કર્મફલપ્રક્રિયાની સામાન્ય રૂપરેખા છે. એની બારીકીઓમાં જવાનું આ સ્થાન નથી.

કર્મનું કાર્ત્ત્વ અથવા ફળ

કર્મનું સમુચ્ચય રૂપે કાર્ત્ત્વ તો એ છે કે જ્યાંસુધી કર્મબંધ હોય ત્યાંસુધી જીવનો મોક્ષ થતો નથી. સમસ્ત કર્મની જ્યારે નિર્જરા થઈ જાય ત્યારે જીવનો મોક્ષ થાય છે. કર્મની જે આઠ મૂલ્ય પ્રકૃતિ છે તે આ છે—

૧ જ્ઞાનાવરણ	૫ વેદનીય
૨ દર્શનાવરણ	૬ આયુ
૩ મોહનીય	૭ નામ
૪ અન્તરાય	૮ જોગ

આત્માની પ્રથમ આર ધાતી કહેવાય છે, તે એટલા માટે કે તેથી આત્માના ગુણનો ધાત થાય છે. અને અંતિમ આર અધાતી કહેવાય છે, તે એટલા માટે કે તેથી આત્માના કોષ ગુણનો ધાત નથી થતો, પણ આત્માનું જે વાસ્તવિક સ્વરૂપ નથી તે રૂપમાં આત્માને લાવી મૂકે છે. સાતમી એ છે કે ધાતીકર્મનું કાર્ય આત્માનું છે સ્વરૂપ છે તેનો ધાત કરવો અને અધાતીનું કાર્ય એ છે કે આત્માનું જે સ્વરૂપ નથી તે કરી દેવું.

જ્ઞાનાવરણ આત્માના જ્ઞાનગુણનો ધાત કરે છે અને દર્શનાવરણ દર્શનગુણનો. તરવ-રુચિ અથવા સમ્યક્ત્વ ગુણનો ધાત દર્શનમોહનીય કરે છે અને પરમ સુખ કે સમ્યક્-આરિત્રનો ધાત આરિત્રમોહનીય કરે છે. વીર્ગાદિ શક્તિનો પ્રતિધાત અંતરાય કરે છે. આ પ્રમાણે આત્માની વિવિધ શક્તિઓનો ધાત ધાતીકર્મો કરે છે.

આત્મામાં અનુકૂળ કે પ્રતિકૂળ વેદનાનો આવિર્ભાવ કરવો તે વેદનીયનું કાર્ય છે. આત્માને નારાકારિ વિવિધ ભવોની પ્રાપ્તિ અને રિશ્તિ આયુકર્મ દ્વારા થાય છે. અને જીવોને વિવિધ મતિ, જ્ઞાતિ, શરીર આદિની પ્રાપ્તિ નામકર્મનું કાર્ય છે અને જીવોમાં ઉચ્ચત્વ-નીચત્વ ગોત્રકર્મને લઈને થાય છે.

ઉક્ત આઠ મૂલ પ્રકૃતિના ઉત્તર બેદોની સંખ્યા અર્ધની અપેક્ષાએ ૧૨૦ છે તે આ પ્રમાણે—જ્ઞાનાવરણના પાંચ, દર્શનાવરણના નવ, વેદનીયના બે, મોહનીયના ૨૬, આયુના ચાર, નામના ૬૭, ગોત્રના બે અને અંતરાયના પાંચ. તેનું વિવરણ આ પ્રમાણે—મતિજ્ઞાનાવરણ, ક્રુતજ્ઞાનાવરણ, અર્ધજ્ઞાનાવરણ, મનઃપર્યવર્તાનાવરણ, કેવલજ્ઞાનાવરણ—એ પાંચ જ્ઞાનાવરણો છે અક્ષુદ્ધજ્ઞનાવરણ, અચક્ષુદ્ધજ્ઞનાવરણ, અવધિદર્શનાવરણ, કેવલદર્શનાવરણ, નિદ્રા, નિદ્રાનિદ્રા, પ્રયત્ના, પ્રયત્નાપ્રયત્ના, સ્ત્યાનર્કિ એ નવ દર્શનાવરણ; સાત અને અસાત એ બે પ્રકારનું વેદનીય; ત્રિધ્યાત્વઃ અનન્તાનુગ્રંધી ક્રોધ, માન, માયા અને લોભ; અપ્રત્યાખ્યાનાવરણ ક્રોધ, માન, માયા અને લોભ; પ્રત્યાખ્યાનાવરણ ક્રોધ, માન, માયા અને લોભ; સંભવત્ત્વ ક્રોધ, માન, માયા અને લોભ, એ સોળ કષાય; સ્ત્રી, પુરુષ, નપુંસક એ ત્રણ વેદ; અને કાશ્ય, રતિ, અરતિ, શોક, ભય, બુદ્ધિસા એ કાશ્યાદિ ૫૮૬ ૬, એ નવનો કષાય મળીને ૨૬ બેદો મોહનીયના છે. નરક, તિર્થંચ, મનુષ્ય અને દેવ એ ચાર પ્રકારના આયુ; નામ કર્મના ૬૭ બેદો આ પ્રમાણે છે—નારક, તિર્થંચ, મનુષ્ય અને દેવ એ ચાર મતિ; એકેન્દ્રિય, દ્વોન્દ્રિય, ત્રીન્દ્રિય, ચતુરિન્દ્રિય અને પંચેન્દ્રિય એ પાંચ જ્ઞાતિ; ઔદારિક, વૈકિય, આદારક, તેજસ અને કાર્મણ્ય એ પાંચ શરીર; ઔદારિક, વૈકિય, આદારક એ ત્રણના અંગોપાંગ; વજ્રમુષ્કનારાયસંહનન, ઋષભનારાયસંહનન, નારાયસં, અર્ધનારાયસંહનન, કીલિકાસંહનન, સેવાર્તસંહનન—એ ૭ સંહનન; સમચતુરસ, ન્યમ્રોધ, સાદિ, કુખ્જ, વામન, હુંડ—એ ૭ સંસ્થાન; વર્ચુ, રસ, ગંધ, રસર્ષ એ વર્ણાદિ ચાર; નરકાદિ ચાર આનુપૂર્વી; પ્રશસ્ત અને અશસ્ત એ બે વિદ્યારોગતિ; પરધાત, ઉચ્ચવાસ, આતપ, ઉચ્ચોત, અચુરુદ્ધ, તીર્થ, નિર્માણ્ય, ઉપધાત એ આઠ પ્રત્યેક પ્રકૃતિ; તસ, આદર, પર્યાપ્ત, પ્રત્યેક, રિથર, શુભ, સુભમ, સુસ્વર, આદેય, મશઃકીર્તિ એ તસદસક; અને એથી વિપરીત સ્થાવર દશક તે—સ્થાવર, સદ્મ, અપર્યાપ્ત, સાધારણ, અસ્થિર, અશુભ, અસુભમ, દુસ્વર, અનાદેય, અમશઃકીર્તિ; ઉચ્ચગોત્ર અને નીચગોત્ર એ ગોત્રના બે બેદ છે. અને દાનાંતરાય, લાભાંતરાય, ભોગાંતરાય, ઉપભોગાંતરાય અને વીર્યાંતરાય, એ પાંચ અંતરાયકર્મના બેદો છે,

એકસોવીસ પ્રકૃતિમાં મિથ્યાત્વ મોડનો જે ઉપર એક ભેદ મળ્યો છે તેને બદલે ત્રણ ભેદ મળીએ તો ૧૨૨ પ્રકૃતિ ઉદય અને ઉદીરણની અપેક્ષાએ છે. આમ થવાનું કારણ એ છે કે બંધ તો એક મિથ્યાત્વનો જ થાય છે, પણ જીવ પોતાના અભ્યવસાયો વડે તેના ત્રણ પુંજ કરે છે—અશુદ્ધ અર્ધવિશુદ્ધ અને શુદ્ધ તે ક્રમે મિથ્યાત્વ, મિશ્ર અને સમ્યક્ત્વ કહેવાય છે. એટલે બંધમાં એક છતાં ઉદયની અપેક્ષાએ અને ઉદીરણની અપેક્ષાએ એ ત્રણ પ્રકૃતિ મળ્યાં છે, તેથી ૧૨૦ ને સ્થાને ઉદય અને ઉદીરણની અપેક્ષાએ ૧૨૨ પ્રકૃતિ છે. પણ કર્મની સત્તાની અપેક્ષાએ નામકર્મના ઉત્તર ભેદોમાં ૬૭ ને સ્થાને બે ૬૩ મળીએ તો ૧૪૮ અને બે ૧૦૩ મળીએ તો ૧૫૮ થાય છે.

નામકર્મની ઉપર મળ્યાવેલ ૬૭ પ્રકૃતિમાં પાંચ બંધન, પાંચ સંવાત એ દશ અને વર્ણચતુષ્કને બદલે તેના ઉપભેદો ૨૦ મળીએ તો સોળ, એ એમ કુલ ૨૬ ઉમેરીએ તો ૬૩ ભેદ થાય છે. અને પાંચ બંધનને બદલે ૧૫ બંધન મળીએ ૧૦૩ થાય છે.

આ બધી પ્રકૃતિઓનું જીર્ણીકરણ પુરય અને પાપમાં કરવામાં આવે છે. તે ખાખત પ્રસ્તુત મનમાં નિર્દોષ છે જ એટલે એ વિશે વિવેચન અહીં અનાવશ્યક છે.^૧

એ ઉપરાંત એનો દ્રુવબંધિની અને અધ્રુવબંધિની એમ બે પ્રકારે વિભાજ પણ કરવામાં આવ્યો છે, તેમાં જે પ્રકૃતિઓ બંધહેતુ હોય છતાં બંધમાં અવસ્થ નથી આવતી તે અધ્રુવબંધિની અને જે હેતુની વિશ્વમાનતા હોય તો બંધમાં અવસ્થ આવે છે તે દ્રુવબંધિની કહેવાય છે.^૨

ઉક્ત કર્મપ્રકૃતિઓનો વિભાજ ધ્રુવોદયા અને અધ્રુવોદયા, એવી રીતના બે પ્રકારમાં પણ કરવામાં આવે છે. જેનો ઉદય સ્વોદયભ્યવચ્છેદ કાલપર્યંત કદી વિચ્છિન્ન થતો નથી તે ધ્રુવોદયા અને જેનો ઉદય વિચ્છિન્ન થઈ જાય છે અને ફરી પાછી ઉદયમાં આવે છે તે અધ્રુવોદયા છે.

ઉક્ત પ્રકૃતિઓમાંથી સમ્યક્તાદિ ગુણોનો પ્રાપ્તિ થયા પહેલાં બધા સંસારી જીવોમાં જે પ્રકૃતિઓ સર્વદા વિશ્વમાન હોય છે તે દ્રુવસત્તાકા અને જે નિયમતઃ વિશ્વમાન નથી રહેતી તે અધ્રુવસત્તાકા છે.^૩

અન્ય પ્રકૃતિનો બંધ અથવા ઉદય કે તે બંનેને રોકીને જે પ્રકૃતિનો બંધ કે ઉદય અથવા તે બંને થાય છે તેને પરાવર્તમાના અને તેથી વિપરીત તે અપરાવર્તમાના—એ બે પ્રકારે પણ ઉક્ત પ્રકૃતિઓનો વિભાજ છે.^૪

ઉક્ત પ્રકૃતિઓમાંથી કેટલીક એવી છે જેનો ઉદય જીવ બ્યારે નવું શરીર ધારણ કરવા એક સ્થાનથી બીજે સ્થાન જતો હોય ત્યારે જ થાય છે, એટલે કે વિમુક્તિમાં જ થાય છે, તે ક્ષેત્ર વિપાકી કહેવાય છે. કેટલીક પ્રકૃતિઓ એવી છે જેનો વિપાક જીવમાં થાય છે, તે જીવવિપાકી કહેવાય છે. કેટલીક પ્રકૃતિઓ એવી છે જેનો વિપાક નર-નારકાદિભવ સાક્ષેષ છે, તેને ભવવિપાકી કહેવાય છે; અને કેટલીક પ્રકૃતિઓ એવી છે જેનો વિપાક જીવ સંબંધ શારીરાદિ પુદ્ગલોમાં હોય છે, તેને પુદ્ગલવિપાકી કહેવાય છે.^૬

૧. જુઓ ગાથા ૧૬૪૬

૨. આની વિગત માટે જુઓ પંચમકર્મગ્રંથ ગાં ૧-૪

૩. આની વિગત માટે જુઓ પંચમ કર્મગ્રંથ ગાં ૬-૭ ૪ વિશેષ માટે જુઓ પંચમ કર્મગ્રંથ ગાં ૮-૯ ૫. પંચમ કર્મગ્રંથ ૧૮-૧૯ ૬. જુઓ પંચમકર્મ ગ્રંથ ૧૯-૨૧

કર્મનો ભોગ જે જન્મમાં તે બાબ્બા હોય તે જ જન્મમાં છે એવો કાઠ નિયમ નથી, પણ તે કે અન્ય જન્મમાં અથવા તો અને જન્મમાં તે ભોગવર્તી પડે છે.^૧

આ બધી જૈન દૃષ્ટિએ જે હકીકત આપી છે તેની પુલનામાં અન્ય જન્મમાં જે માન્યતાઓ છે તે પણ અહીં આપી દેવી ઉચિત છે.

કર્મનો વિષાક યોગદર્શનમાં ત્રણ પ્રકારનો બતાવ્યો છે : જાતિ આયુ અને ભોગ.^૨ જૈનસંમત નામકર્મનો જે વિષાક છે તેની પુલના યોગસંમત જાતિવિષાક સાથે; જૈનસંમત આયુકર્મના વિષાકની પુલના યોગસંમત આયુ સાથે છે. યોગદર્શનમાં ભોગનો અર્થ છે સુખ, દુઃખ અને મોહ,^૩ એટલે તેની સાથે જૈનસંમત વેદનીયકર્મનો વિષાક-સુખ અને દુઃખ પુલનીય છે. યોગદર્શનમાં મોહ શબ્દનો પ્રયોગ બાપક અર્થમાં છે. તેમાં અપ્રતિપત્તિ અને વિપ્રતિપત્તિ એ બન્નેને સમાવેશ છે તેથી જૈનસંમત યાનાવરણીય દર્શનાવરણીય અને મોહનીય એ ત્રણે કર્મનો વિષાક યોગદર્શનસંમત મોહનીય બરાબર છે.

વિષાકની બાબતમાં જૈનોને મતે જેમ પ્રત્યેક કર્મના વિષાક નિયત છે તેમ યોગદર્શનમાં નથી. તેમાં તો સંજિત બધાં કર્મો મળીને ઉક્ત જાતિ-આયુ-ભોગરૂપ વિષાકનું કારણ બને છે.^૪

ન્યાયવાર્તિકકારે કર્મના વિષાકકળને અનિયત બતાવ્યો છે. કર્મનું ફળ આજ ભોક્તા કે પરલોકમાં કે જન્મંતરમાં જ મળે છે એવો કાઠ નિયમ નથી. કર્મના બીજાં સહકારી કારણોનું સન્નિધાન હોય, વળી સન્નિધિત કારણોમાં પણ પ્રતિબંધક કાઠ ન હોય, ત્યારે કર્મ તેનું ફળ આપે જ છે. પણ આ શરત ક્યારે પૂરી થાય એ વિષયમાં નિર્ણય કરવો કઠણ છે. આ ચર્ચા પ્રસંગે પોતાના જ વિષયમાન કર્મના અતિશય વડે અન્ય કર્મની ફલશક્તિનો પ્રતિબંધ સંભવે છે એમ મજાણવું છે. વળી સમાન ભોગવાળી બીજાં પ્રાણીઓના વિષયમાન કર્મ વડે પણ કર્મની ફલશક્તિનો પ્રતિબંધ સંભવે છે આવી અનેક સંભાવનાને અંતે વાર્તિકકારે કહ્યું છે કે કર્મની શક્તિ દુર્વિજેય છે, અનુય એ પ્રક્રિયાનો પાર પામી શકે એમ નથી.^૫

જ્ય તે ન્યાયમંજરીમાં કહ્યું છે કે વિહિતકર્મનું જે ફલ છે તેનો કાલનિયમ કરી શકાતો નથી. વિહિતકર્મ કેટલાંક એવાં છે જેનું ભૈદિક ફળ તરત મળે છે, જેમ કારીરીયજનું ફળ વૃદ્ધિ, કેટલાંક વિહિત કર્મનું ફળ અદિક છતાં કાલસાપેક્ષ છે, જેમ પુત્રેષ્ટિનું ફલ પુત્ર અને જ્યોતિષ્ટોમ આદિનું ફલ સ્વર્ગાદિ તો પરલોકમાં જ મળે એ સ્પષ્ટ છે. પણ નિપિદ્ધકર્મનું ફલ તો પરલોકમાં જ મળે છે એવો સામાન્ય રીતે નિયમ કરી શકાય છે.^૬

યોગદર્શનમાં^૭ કર્માશય અને વાસનાનો મોદ કર્યો છે. એક જન્મમાં સંચિત જે કર્મ તે

૧. સ્થાનાય સૂત્ર ૭૭ ૨. યોગદર્શન ૨. ૧૩ ૩. યોગસાધ્ય. ૨. ૧૩ ૪. તસ્માજન્મમાયણાન્તરે

ક્રુતઃ પ્રુથાગુણ્યકર્માશયમશ્ચો વિષિત્રઃ પ્રથાનોપસર્જવશ્ચાવેનાવસ્થિતઃ પ્રાચેનામિવ્યક્તઃ એકપ્રવદ્ધકેન મિલિત્વા મરણં પ્રસાધ્ય સંમુદિત એકમેવ જન્મ કરોતિ તથા જન્મ તેનૈવ કર્મણા લઘ્વાયુષ્ક મયતિ । તસ્મિન્માયુષિ તેનૈવ કર્મણા યોગઃ સંપદતે દૃષ્ટિ, અહીં કર્માશયો જન્માયુર્મોગતહેતુત્વાત ત્રિવિધાનોડમિધીયતે ।

યોગસાધ્ય ૨ ૧૩. ૫. ન્યાયમાનં ૩. ૨. ૧૧ ૬. ન્યાયમંજરી ૫. ૫૦૫, ૨૭૫ ૭. યોગસાધ્ય-૨ ૧૩.

કર્માશ્રય નામે યોગબાધ છે અને અનેક જન્મનાં કર્મોના સંસ્કારની જે પરંપરા છે તે વાસના કહેવાય છે. કર્માશ્રયનો વિપાક અદ્વૈતજન્મ-ભવેદનીય અને દ્વિતીજન્મ-ભવેદનીય એમ બે પ્રકારે સજાયે છે. અર્થાત્ પરજન્મમાં જેનો વિપાક મળે છે તે અદ્વૈતજન્મ-ભવેદનીય અને આ જન્મમાં જેનો વિપાક મળે છે તે દ્વૈતજન્મ-ભવેદનીય. વિપાક ભતિ અર્થાત્ જન્મ આશુ અને ભોગ એ ત્રણે પ્રકારનો છે, અર્થાત્ અદ્વૈતજન્મ-ભવેદનીયનું ફળ નવા જન્મ, તે જન્મનું આશુ અને તે જન્મના ભોગો એ ત્રણે છે. પણ દ્વૈતજન્મ-ભવેદનીય કર્માશ્રયનો વિપાક આશુ અને ભોગ અથવા તો માત્ર ભોગ છે, પણ જન્મ નથી, કારણ કે જન્મને વિપાક માનવામાં તો તે અદ્વૈતજન્મ-ભવેદનીય જ સર્વ જાય છે. નકુપ એ દેવ છતાં અર્થાત્ દેવજન્મ અને દેવાયુ આશુ છતાં અમુક સમય માટે સર્પ બનીને તેણે દુઃખ ભોગવ્યું અને ફરી પાછો દેવ બની ગયો. આ દ્વૈતજન્મ-ભવેદનીય ભોગનું ઉદાહરણ છે. અને નન્દીશ્વર મનુષ્ય છતાં દેવાયુ અને દેવભોગને પામ્યો, પણ તેનો જન્મ તો મનુષ્ય જ આશુ રહ્યો.

પરંતુ વાસનાનો વિપાક તો અસંખ્ય જન્મ આયુ અને ભોગોને માનવામાં આવ્યા છે, કારણ કે વાસનાની પરંપરા તો અનાદિ છે.

યોગદર્શનમાં ૧ જેમ શુક્લકર્મને કૃષ્ણકર્મ કરતાં બળવાન માનવામાં આવ્યું છે અને કહ્યું છે કે શુક્લકર્મનો ઉદય હોય ત્યારે કૃષ્ણકર્મનો નાશ ફળ દીધા વિના સર્વ જાય છે, તે જ રીતે બૌદ્ધોએ પણ કુશલકર્મને અકુશલકર્મ કરતાં બળવાન માન્યું છે, પણ નાશક નથી માન્યું. આ લોકમાં પાપીને અનેક પ્રકારનાં સજ્જ અને દુઃખ જે ભોગવવા પડે છે અને પુણ્યલાક્ષીને તેના પુણ્યકૃત્યનું ફળ લણી વાર આ જ લોકમાં નથી મળતું તેનું કારણ જણાવ્યું છે કે પાપ એ પરિમિત છે તેથી તેનો વિપાક શીઘ્ર પતી જાય છે, પણ કુશલ એ વિપુલ હોવાથી તેનો પરિપાક દીર્ઘકાલે થાય છે. વળી કુશલ અને અકુશલ એ બંનેનું ફળ પર-લોકમાં મળે છતાં અકુશલ વપારે સાવલ છે તેથી તેનું અહીં પણ ફળ મળી જાય છે.^૨ પાપ કરતાં પુણ્ય બહુતર શા માટે છે તેનો ખુલાસો પણ કરવામાં આવ્યો છે કે પાપ કરીને મનુષ્યને પસ્તાવો થાય છે કે અરે મેં પાપ કર્યું, તેથી તેની વૃદ્ધિ થતી નથી, પણ સારું કર્મ કરીને મનુષ્યને પસ્તાવો નથી થતો પણ પ્રમોદ થાય છે તેથી તેનું પુણ્ય ઉત્તર-શતર વૃદ્ધિને પામે છે.^૩

બૌદ્ધોને મતે કૃત્યે કરીને કર્મના જે ચાર ભેદ કરવામાં આવ્યા છે તેમાં એક જનક કર્મ છે અને બીજું તેનું ઉત્પન્નક છે. જનક કર્મ તો નવા જન્મને ઉત્પન્ન કરીને વિપાક આપે છે, પણ ઉત્પન્નક પોતાનો વિપાક આપતું નથી, પણ બીજાના વિપાકમાં અનુકૂળ બની જાય છે. ત્રીજું ઉપપીડક છે જે બીજા કર્મના વિપાકમાં બાધક બની જાય છે, અને ચોથું ઉપધાતક તો અન્ય કર્મના વિપાકનો ધાત કરીને પોતાનો જ વિપાક દર્શાવે છે.^૪

પાકાદાનના ક્રમને લક્ષીને બૌદ્ધમાં જે ચાર પ્રકાર કરવામાં આવ્યા છે તે આ પ્રમાણે છે—ગરુક, બહુલ અથવા આગિપલ્લ, આસન્ન અને અકુપરુત કર્મ. આમાં ગરુક અને બહુલ એ બીજાના વિપાકને રોકીને પ્રથમ પોતાનું ફળ આપી દે છે. આસન્ન એટલે કે

૧. યોગદર્શન ૨. ૧૩ પૃ. ૧૭૧

૨. મિચિન્દ પ્રશ્ન ૪. ૮. ૨૪-૨૬, ૫ ૨૮૪ ૩. મિચિન્દ પ્રશ્ન ૩. ૩૬ ૪. અભિધરમચ-સંબંધ ૫. ૧૬. વિસુદ્ધિમગ્ગ ૧૬. ૧૬

મરણકાળે કરાયેલ. તે પણ પૂર્વકર્મ કરતાં પોતાનું કૃત્ર પ્રથમ જ આપી દે છે. પહેલાંનાં થમે તેવાં કર્મ હોય, પણ મરણકાળ-સમયનું જે કર્મ હોય છે તેને આધાર જ નવો જન્મ શીઘ્ર પ્રાપ્ત થાય છે. ઉક્ત ત્રણેના અભાવમાં જ અગત્યનું કર્મ કૃત્ર આપી શકે છે, એવો નિયમ છે.^૧

પાકકાળની દૃષ્ટિએ બૌદ્ધોએ કર્મના જે ચાર ભેદ કર્યા છે તેની તુલના ઉક્ત યોગદર્શનના તેવાં કર્મ સાથે કરી શકાય છે. દૃષ્ટકર્મ-વેદનીય-વિશ્વમાન જન્મમાં જેને વિપાક મળી જાય, ઉપપન્ન-વેદનીય-જેનું કૃત્ર નવો જન્મ લાગે મળે છે તે. જે કર્મનો વિપાક જ ન હોય તેને અકોકર્મ કહે છે. અને અનેક ભવોમાં જેનો વિપાક મળે તે અપરાપરવેદનીય.^૨

પાકસ્થાનની દૃષ્ટિએ પણ બૌદ્ધોએ કર્મના ચાર ભેદ કર્યા છે તે આ—અકુલ્લને વિપાક નરકમાં, કામાવચર કુલ્લ કર્મનો વિપાક કામ સુગતિમાં, રૂપાવચર કુલ્લ કર્મનો વિપાક રૂપિણલોકમાં, અરૂપાવચર કુલ્લ કર્મનો વિપાક અરૂપલોકમાં મળે છે.^૩

કર્મની વિવિધ અવસ્થાઓ

કર્મનો આત્માની સાથે બંધ થાય છે તે બાબત કહેવામાં આવ્યું છે; પણ એ બંધ થયા પછી પણ કર્મ જે રૂપમાં બંધાયું હોય એ જ રૂપમાં કૃત્ર આપે છે એવો નિયમ નથી; તેમાં બહુ અપવાદો છે. જેન સાક્ષીમાં કર્મની બધાં દિશા અવસ્થાઓનું વર્ણન આવે છે તે આ પ્રમાણે—

૧. બંધ—આત્મા સાથે કર્મનો સંબંધ થતો તેના જે ચાર પ્રકાર—પ્રકૃતિ બંધ, પ્રદેશબંધ, સ્થિતિબંધ અને અનુભાગબંધ છે તે બાબતમાં પ્રથમ કહેવાઈ ગયું છે. જ્યાંસુધી બંધ ન હોય ત્યાંસુધી કર્મની બીજી કોઈ અવસ્થાનો પ્રશ્ન જ ઊડતો નથી.

૨. સત્તા -બંધમાં આવેલા કર્મપુદ્ગલો તેની નિર્જરા ન થાય ત્યાંસુધી સંબંધ રહે છે તેને તેની સત્તા કહેવામાં આવે છે કર્મપુદ્ગલોની નિર્જરા વિપાક દીધા પછી થઈ જાય છે તે કહેવામાં આવ્યું છે. અને પ્રત્યેક કર્મનો અપાધાકાળ વીતે જ તે વિપાક આપે છે એ પણ કહેવાઈ ગયું છે અર્થાત્ અપાધાકાળ પર્વત તે તે કર્મની સત્તા કહેવાય છે

૩. ઉદ્વર્તન અથવા ઉત્કર્ષણ—આત્મામાં બંધાયેલા કર્મની સ્થિતિ અને અનુભાગ બંધ સમયે કષાયની માત્રાને અનુસરીને નક્કી થાય છે. પણ તેઓની તે સ્થિતિ અને અનુભાગને કર્મનો નવો બંધ થતો હોય તે સમયે વધારી દેતા તે ઉદ્વર્તન છે.

૪. અપવર્તન અથવા અપકર્ષણ—પ્રથમ બધાયેલ કર્મની સ્થિતિ અને અનુભાગને કર્મના નવા બંધ વખતે ન્યૂન કરવા તે અપવર્તન છે.

ઉદ્વર્તન અને અપવર્તનની માન્યતાથી એ સિદ્ધ થાય છે કે કર્મની સ્થિતિ અને તેનો ભોગ તે કાંઈ નિયત નથી, તેમાં પરિવર્તન થઈ શકે છે એક વખત આપણે બૂરાં કર્મ કર્યાં હોય, પણ પછી જે સારાં કર્મ કરીએ તો તે વખતે પૂર્વબદ્ધ કર્મની સ્થિતિ અને રસમાં ઘટાડો થઈ શકે છે અને સારાં કર્મ કરીને બાંધેલાં સારાં કર્મની સ્થિતિને

પણ ખર્ચ કરી કરીને ઘટાડી શકાય છે. અર્થાત્ સંસારની દૃષ્ટિ હાનિનો આધાર મનુષ્યના પૂર્વકર્મ કરતાં વિષમાન અપ્યવસાયો ઉપર વિશેષ છે.

૫. સંક્રમણ—સંક્રમણ વિશે વિસ્તારથી પ્રસ્તુત ગ્રંથમાં નિરૂપણ છે જ ? એક કર્મ પ્રકૃતિના પુદ્ગલોનું પરિણમન બીજી સમતીય પ્રકૃતિ રૂપે થઈ જવું તે સંક્રમણ કહેવાય છે. આમાન્ય રીતે ઉત્તર પ્રકૃતિઓમાં પરસ્પર સંક્રમણ થાય છે, મૂલ પ્રકૃતિઓમાં થતું નથી. આમાં જે અપવાદો છે તે વિશે પ્રસ્તુત ગ્રંથમાં કહેવામાં આવ્યું જ છે.

૬. ઉદય—કર્મ પોતાનું જે ફલ દે છે તે તેનો ઉદય કહેવાય છે. કેટલાંક કર્મ પ્રદેશોદયવાળાં હોય છે એટલે કે તેના પુદ્ગલો ઉદયમાં આવીને નિર્મરી જાય છે, તેનું કશું જ ફલ હોતું નથી; પણ કેટલાકને પ્રદેશોદય સાથે વિપાકોદય પણ હોય છે, એટલે કે તે પોતાની પ્રકૃતિ પ્રમાણે ફળ આપીને જ નષ્ટ થઈ જાય છે.

૭. ઉદીરણ—નિયતકાલથી પહેલાં કર્મનું ઉદયમાં આવવું—તે ઉદીરણ કહેવાય છે. જેમ પ્રપત્નપૂર્વક ફોલેને તેના નિયતકાલથી પણ પહેલાં પકવી શકાય છે તેમ અંધયેલા કર્મને પણ નિયતકાલ પહેલાં ભોગવી શકાય તે સામાન્ય રીતે જે કર્મનો ઉદય આશ્વેનો હોય તેના સમતીય કર્મની જ ઉદીરણ થઈ શકે છે.

૮. ઉપસમન—કર્મની એ અવસ્થા જેમાં તેનો ઉદય, કે ઉદીરણ થઈ શકે નહિ; પણ અપવર્તન ઉદ્ભવે અને સંક્રમણ થઈ શકે તે ઉપસમન સાર એ છે કે કર્મને ઠંકાયેલા અગ્નિની જેવું બનાવી રેવું જેથી તે અગ્નિની જેમ ફળ આપી શકે નહિ. પણ જેમ અગ્નિ ઉપરથી આવરણ હટી જાય તો પુનઃ તે બાળવા સમર્થ છે, તેમ કર્મની એ અવસ્થા સમાપ્ત થાય એટલે પાછું તે ઉદયમાં આવીને ફળ આપે છે.

૯. નિર્ધત્તિ—કર્મની એવી અવસ્થા જેમાં તે ઉદીરણ અને સંક્રમણને અયોગ્ય હોય છે; જો કે ઉદ્ભવ અને અપવર્તન તો તેમાં થઈ શકે છે.

૧૦. નિકાચના—કર્મની એવી અવસ્થા જેમાં ઉદ્ભવ અપવર્તન ઉદીરણ અને સંક્રમણનો સંભવ જ ન હોય. અર્થાત્ આવા કર્મને જે રૂપે બાંધ્યું હોય તે જ રૂપે ભોગવ્યા વિના છુટકારો થતો નથી.

કર્મની ઉક્ત અવસ્થાઓનું વર્ણન બીજાં દર્શનોના ગ્રંથોમાં સખંદસ મળતું નથી, પણ તેમાંની કેટલીક અવસ્થાને મળતી વિગતો પ્રાપ્ત થાય છે.

યોગદર્શનમાં જે નિયતવિપાકો કર્મ કહેવાય છે તે જૈનસંમત નિકાચન જેવાં સમજાવાં જોઈએ. યોગદર્શનની આવાપગમન પ્રક્રિયા એ જૈનસંમત સંક્રમણ છે. યોગસંમત અનિયત વિપાકો કર્મોમાં એવાં કેટલાંક છે જે ફળ હીધા વિના જ નષ્ટ થઈ જાય છે; આની પ્રણાં જૈનસંમત પ્રદેશોદય સાથે થઈ શકે છે.

યોગદર્શનમાં કશેશોની પ્રસૂત તનુ વિચ્છિન્ન અને ઉદાર એવી ચાર અવસ્થા રજી કરી છે.^૧ તેની પ્રણાં ઉપાધ્યાય યશોવિજયજીએ જૈનસંમત મોહનીય કર્મની સ્વરૂપ ઉપશમ-ક્ષયેષક્રમ, વિરોધી પ્રકૃતિના ઉદયોદય વડે વ્યવહાર, અને ઉદય સાથે કમશઃ કરી છે.^૨

૧ ચા. ૧૬૩૮ થી— ૨ યોગદર્શનજી. ૨. ૧૩ ૩. યોગદર્શન ૨.૪. ૪. યોગદર્શન (૫. સુખલાલજી) પ્રસ્તાવના, ૫૦ પૃષ્ઠ

કર્મફલનો સંવિભાગ

એ વિચારવું પ્રાપ્ત છે કે એક વ્યક્તિએ કરેલા કર્મનું ફળ તે બીજી વ્યક્તિને આપી શકે છે કે નહિ. આ માન્યતામાં વૈદિકોમાં જે આદ્યદિ ક્રિયાનું પ્રચલન છે તે જોતાં સ્પષ્ટતા ધર્મનુસાર તો એકના કર્મનું ફળ બીજાને મળી શકે છે એવી માન્યતા ક્ષિપ્ત થાય છે. આ માન્યતામાં બૌદ્ધોએ પણ સાથ આપ્યો છે. હિન્દુઓની જેમ બૌદ્ધો પણ પ્રેતચોનિનો સ્વીકાર કરે છે. એટલે પ્રેતને ક્ષિદ્ધિ કરીને જે દાનપુણ્ય કરવામાં આવે છે તેનું ફળ પ્રેતને મળે છે. અનુબ્ય મરીને તિર્થંચ, નરક કે દેવચોનિમાં ઉત્પન્ન થયો હોય તો તેને ઉદ્દેશ્યને કારણે પુણ્યકર્મનું ફળ તેને મળતું નથી, પણ ચાર પ્રકારના પ્રેતમાંથી જે પ્રેત પંદરોપશ્ચવી છે તેને જ માત્ર ફળ મળે છે. અને જે છવ પંદરોપશ્ચવી પ્રેતવસ્તુમાં ન હોય તો પુણ્ય કર્મ કરનારને જ તેનું ફળ મળે છે, બીજા કોઈને નહિ. વળી કોઈ પાપ કર્મ કરીને તેનું ફળ પ્રેતને આપવા માગે તો તેમ બનતું નથી. માત્ર કુશલ કર્મનો જ સંવિભાગ થઈ શકે છે, અકુશલ કર્મનો નહિ, એવો બૌદ્ધ સિદ્ધાન્ત છે. રાગ મિશ્નિન્દે જ્યારે આત્મ કારણ પૂછ્યું કે શ્રી માટે અકુશલનો સંવિભાગ નથી થઈ શકતો અને કુશલનો જ થાય છે, ત્યારે પ્રથમ તો નાગસેને જવાબ આપ્યો કે આવો પ્રશ્ન તારે પૂછવો ન જોઈએ, અને પછી જણાવ્યું કે પાપકર્મમાં પ્રેતની અનુમતિ નથી માટે તેને તેનું ફળ નથી મળતું પણ આ જગતમાં પણ રાગને સતોષ થયો નહિ એથી ફરી નાગસેને કહ્યું કે અકુશલ એ પરિમિત હોય છે તેથી તેનો સંવિભાગ શક્ય નથી, પણ કુશલ બધું હોય છે તેથી તેનો સંવિભાગ શક્ય છે.^૧ મહાયાન બૌદ્ધોમાં બોધિસત્વનો તો એ આદર્શ જ મનાયો છે કે તેઓ પોતાના કુશલકર્મનું ફળ વિશ્વના સમસ્ત જીવોને મળે એવી બાવના કરે. એટલે મહાયાનના પ્રચાર પછી તો ભારતીય બધા ધર્મોમાં કુશલ કર્મનું ફળ સમસ્ત વિશ્વના જીવોને મળે એવી બાવનાને વેગ મળ્યો છે.

પરંતુ જૈનાશ્રમણોમાં એ બાવના કે એ વિચારનું સ્થાન નથી. જૈનધર્મમાં પ્રેતચોનિ માનવામાં આવી નથી, તે પણ કદાચ કર્મફલના અસંવિભાગની જૈન માન્યતામાં કારણ હોય. જૈન શાસ્ત્રીય દષ્ટિ તો એ જ છે કે જે જીવ કર્મ કરે તેને જ તેનું ફળ ભોગવવાનું હોય છે,^૨ બીજા તેમાં સંવિભાગ પાડી શકતા નથી. પણ આચાર્ય હરિભદ્ર વગેરેએ ભૌતિક દષ્ટિનું અવલંબન કરીને એવી બાવના જરૂર વ્યક્ત કરી છે કે એ જે કોઈ કુશલ કર્મ કર્યું હોય તેનો ભાગ અન્ય જીવોને મળે અને તેઓ સુખી થાવ.

૧. મિશ્નિન્દ પ્રશ્ન ૪.૮.૩૦-૩૫, ૫૦ ૨૮૮, કથાવત્થુ ૭.૬ ૩, ૫૦ ૬૬૮. પ્રેતોની કથાઓના સંગ્રહ માટે જુઓ પેતવત્થુ અને બિમ્બાચયપણ્ણ હો કૃત Buddhist Conception of Spirits

૨. સંસારમાયમ પરસ્સ બદ્ધા સાહારણ જ ચ કરેહ કમ્મ,

કમ્મસ્સ તે તત્તલ્લ ક વેયકાલેણ નબ્બલ્લ વલ્લવલ્લ ઉવેત્તિ ॥ ઉત્તરા. ૪. ૪

માયા પિય્ઞ મ્હુલ્લ માતા મયા પુત્તા ચ બોરલ્લ ।

નાલ્લ તે મમ તાણાય હુવ્વંતસ્સ સલ્લમ્મુણા ॥

ઉત્તરા. ૬. ૩; ઉત્તરા. ૧૪. ૧૨; ૨૦.૨૩-૨૪.

(૬) પરલોકવિચાર

ગણધરવાદમાં પાંચમા ગણધર સુધર્મમાં આ ભવ અને પરભવના સાદૃશ્ય-વૈસદૃશ્યની ચર્ચા કરી છે. સાતમા ગણધર મૌર્યપુત્ર દેવ વિશે મંદિહ કર્યો છે, આદમા ગણધર અકપિતે નારક વિશે મંદિહ કર્યો છે, દશમા ગણધર મેનાર્યે પરલાક છે કે નહિ એના મંદિહ કર્યો છે. આ પ્રકારે પરલોકના પ્રશ્ન અનેક રીતે ચર્ચાઓ છે, એટલે અહીં પરલાક વિશે પણ વિચારનું પ્રાપ્ત છે. પરલોક એટલે મૃત્યુ પછીનો લોક. જીવની મૃત્યુ પછીની જે વિવિધ મતિ થાય છે તેમાં દેવ, પ્રેત અને નારક એ ત્રણ અપ્રત્યક્ષ હોઈ સામાન્ય રીતે પરલોકની ચર્ચામાં એ વિશે જ વિશેષ વિચાર કરવાનો રહે છે. અહીં વૈદિક, જૈન અને બૌદ્ધોની દેવ, પ્રેત અને નારકની વિશેષની જે વિવિધ કલ્પનાઓ છે તે વિશે નિરૂપણ કરવાનો પ્રયત્ન છે તે સિવાયની જે મનુષ્ય અને નિર્મલ્ય જ્ઞાનિઓ છે તે તો સૌને પ્રત્યક્ષ જ છે એટલે એ વિશે વિશેષ વિચાર કરવાનો રહેતો નથી. તે બાબતમાં પણ વર્ગીકરણ જે પ્રકારે જુદી જુદા પરોઆમાં કરવામાં આવે છે તે પણ જ્ઞાત્ય તો છે જ, પણ અહીં તેની ચર્ચા અપ્રાસંગિક હોઈ કરી નથી.

કર્મ અને પરલોકવિચાર એ બન્ને પરસ્પર એના રીતે સંબંધ છે કે એક વિના બીજો સંભવ નહિ. જ્યાંસુધી કર્મનો અર્થ માત્ર પ્રત્યક્ષ ક્રિયા એટલા જ કરવામાં આવતો ત્યાંસુધી એ ક્રિયાનું ફળ પ્રત્યક્ષ જ મનાય. કર્મ એ કપડા સીવવાની ક્રિયા કરી અને તેનું ફળ તૈયાર કપડું તેને મળી મરું કાઢી એ રાંધવાની ક્રિયા કરી અને તેને તૈયાર રસોઈ મળી ગઈ. આ પ્રમાણે પ્રત્યક્ષ ક્રિયાનું ફળ સાક્ષાત્ અને તે પણ તુરંત મનાય એ સ્વાભાવિક છે. પણ જ્યાં મનુષ્યે જન્યુ કે તેની બધી ક્રિયાનું ફળ સાક્ષાત્ થતું નથી અને તુરંત મળતું પણ નથી—મૃતક પત્ની કહે છે, મહેનત મજૂરી કહે છે છતાં પણ જો વરમા સમયસર ન થાય તો તેની બધી મહેનત ધૂળમાં મળી ગય છે. વળી નૈતિક સદાચારના નિયમોનું પાલન કરવા છતાં કર્મ સસારમાં દુઃખી અને દુરાચારી છતાં સુખી દેખાય છે સદાચાર એ જ મુખ આપનાર હોય તો સદાચારીને તેના સદાચારના ફળરૂપે સુખ અને દુરાચારીને તેના દુરાચારનું ફળ દુઃખ કેમ સાક્ષાત્ અને તુરંત મળતું નથી? નવજન શિશુએ એનું શું કર્યું છે જેથી તે જન્મનાં વેત મુખી કે દુઃખી થાય છે? હજારો પ્રશ્નોના વિચારે મનુષ્યને જ્યાં કર્મ વિશે વધારે વિચાર કરતો કરી દીધો ત્યાં કર્મ એ સાક્ષાત્ ક્રિયા માત્ર નહિ, પરંતુ અદૃષ્ટ સંસ્કારરૂપ પણ છે એવી કલ્પના કર્મ અને તેની સાથે જ પરલોકચિંતા સકાળાઈ ગઈ. મનુષ્યનાં સુખ દુઃખનો આધાર તેની પ્રત્યક્ષ ક્રિયા માત્ર નહિ પણ પરલાક-પૂર્વજન્મની ક્રિયા જે સંસ્કારરૂપે કે અદૃષ્ટરૂપે તેના આત્મા સાથે સંબંધ છે તે પણ છે. એ જ કારણ છે કે પ્રત્યક્ષ સદાચાર છતાં મનુષ્ય પૂર્વજન્મના દુરાચારનું ફળ દુઃખ ભોગવે છે અને પ્રત્યક્ષ દુરાચારી છતાં તે પૂર્વજન્મના સદાચારનું ફળ સુખ ભોગવે છે. બાળક તેના પૂર્વજન્મના સંસ્કાર-કર્મ સાથે

લઈને આવે છે તેથી આ જન્મમાં તેણે કશું જ ન કર્યું હોય છતાં સુખ-દુઃખનો ભાગી બને છે. આ કલ્પનાને ખજો જ પ્રાચીન કાળથી માંડીને અત્યાર સુધીના ધાર્મિક કહેવાના મનુષ્યે પોતાના સદાચારમાં નિષ્ઠા અને દુરાચારની હેયતા ગૃહીત કરી છે. અને જીવનનો અંત મૃત્યુ સાથે માનવા પૈયાગ નથી રહ્યો, પણ જન્મ-જન્માન્તરની કલ્પના કરીને કરેલા કર્મનો કષારેક તો બદલો મળવાનો જ છે એ આશાએ સદાચારમાં નિષ્ઠા ટકાવી રાખી છે, અને પરલોક વિશે વિવિધ કલ્પના કરી છે.

વૈદિક પરંપરાની દૃષ્ટિએ વિચાર કરીએ તો દેવલોક અને દેવાની કલ્પના પ્રાચીન છે. પણ બેદમાં દેવલોક એ મનુષ્યનો મૃત્યુ પછીનો પરલોક છે એ કલ્પનાને સ્થાન બહુ મોડું મળ્યું છે. નરક અને નારકો વિશેની કલ્પના તો વેદમાં તદ્દન અસ્પષ્ટ જ છે. વિદ્વાનોનું માનવું છે કે પરલોક અને પુનર્જન્મની કલ્પના વૈદિકાએ જો કરી છે તેમાં અવૈદિકાની અસર કારણભૂત છે.^૧

જૈનોએ જેમ કર્મવિધાને એક શાસ્ત્રનું રૂપ આપ્યું છે તેમ કર્મવિદ્યા સાથે અવિચ્છિન્ન ભાવે સકળાયેલ પરલોકવિધાને પણ શાસ્ત્રનું રૂપ આપ્યું છે. એ જ કારણ છે - જૈનોની દેવ અને નારકો વિશેની કલ્પનામાં વ્યવસ્થા છે અને એકસત્તા પણ છે. આગમથી માંડીને અત્યાર સુધીમાં રચાયેલા જૈન સાહિત્યમાં દેવ અને નારકાના વર્ણનમાં નજીવા અપવાદો બાદ કરીએ તો કશો જ વિસવાસ નજરે પડતો નથી, જ્યાં બૌદ્ધોમાં એ વિદ્યા પગાર છે તે તંમના ગ્રન્થાના અખ્યેતાને હજારે ન પગલે સ્વીકારવું પડે છે. પ્રાચીન સત્ત્રગ્રન્થોમાં દેવાની કે નારકાની સંખ્યામાં એકરૂપતા નથી, એટલું જ નહિ, પણ જે અનેક પ્રકારે દેવાનાં નામો આવે છે તેમાં વર્ગીકરણ અને વ્યવસ્થા પણ નથી; પરંતુ અભિધર્મકાળમાં બૌદ્ધ ધર્મમાં દેવા અને નારકાની સુવ્યવસ્થા ધર્મ છ વર્ણી પ્રેત્યોનિ જેની યોનિની કલ્પના પણ બૌદ્ધધર્મ સાથે કે તેના સિદ્ધાન્તો સાથે કશો જ મેળ ધગવતી ન હોવા છતાં લૌકિક આચારને આધારે સ્વીકારાઈ છે એ પણ સ્પષ્ટ છે.^૨

વૈદિક દેવ અને દેવીઓ

વેદમાં વર્ણિત મોટા ભાગના દેવા પ્રાકૃતિક વસ્તુઓને આધારે કલ્પવામાં આવ્યા છે. પ્રથમ તો અગ્નિ જેવા પ્રાકૃતિક પદાર્થો જ દેવ મનાયા હતા. પરંતુ ક્રમે કરી અગ્નિ આદિ તત્ત્વથી પૃથક્ અગ્નિ આદિ દેવાની કલ્પના કરવામાં આવી. એવા પણ કેટલાક દેવા છે જેનો સંબંધ પ્રકૃતિગત કાર્ત વસ્તુ સાથે સહજ ભાવે જોડી શકાતો નથી; જેમ કે વરુણ આદિ એવા પણ કેટલાક દેવો છે જેનો સંબંધ ક્રિયા સાથે છે, જેમકે ત્વષ્ટા, ધાતા, વિધાતા આદિ. દેવાના વિશેષણ તરીકે વપરાયેલા શબ્દોના આધારે તે તે નામના સ્વતંત્ર દેવો પણ કલ્પવામાં આવ્યા છે; જેમકે વિશ્વકર્મા એ ઇન્દ્રનું વિશેષણ હતું, પણ તે નામનો એક સ્વતંત્ર દેવ પણ કલ્પાયો છે. એ જ પ્રમાણે પ્રગ્નપતિ વિશે પણ બન્યું છે. વર્ણી મનુષ્યના ભાવોમાં ફેલતવું

૧. જુઓ શર્મકે અને બેલ્લેલકર દ્વારા Creative Period, d. 375.

૨. જુઓ ડૉ. હોનું Heaven and Hell નું પ્રાકૃત્યન અને Buddhist Conception of Spirits

૩. આ પ્રકરણમાં આપેલી હકીકતોના આધાર ડૉ. દેશમુખનું પુસ્તક શિલિન્ગિયન ઇન વેદિક સિટરચર-પ્રકરણ ૯-૧૩ છે, તેની સાબાર નોંધ જુઓ.

આરોપણ કરીને કેટલાક દેવો કંઈપણ છે; જેવા કે મનુષ્ય, શ્રદ્ધા આદિ. વળી આ લોકના કેટલાક મનુષ્ય, પણ અને જડ પદાર્થોને પણ દેવ માનવામાં આવ્યા છે, જેમકે મનુષ્યોમાં પ્રાચીન ઋષિઓમાંથી મનુ અથવા દિધ્યન્વ અગ્નિ કણ્વ કત્સ અને કાત્ય ઉપના-એ બધાને દેવો માનવામાં આવ્યા છે. પશુઓમાં દક્ષિણ જેના ઘોડામાં દેવી ભાવનું આરોપણ કરવામાં આવ્યું છે જડ પદાર્થોમાં પર્વત નદી જેવા પદાર્થોને પણ દેવ માનવામાં આવ્યા છે.

દેવાની પત્નીઓની કલ્પના પણ કરવામાં આવી છે; જેમકે ઇન્દ્રાણી આદિ અને કેટલીક તો સ્વતંત્ર દેવીઓ પણ કલ્પાઈ છે; જેમકે ઉષા પૃથ્વી સરસ્વતી રાત્રિ વાક અદિતિ આદિ.

તે તં દેવા અનાદિકાળથી જ છે કે ક્યારેક બન્યા છે એ બાબતમાં વેદમાં કંઈકમત્ય જણાતું નથી. પ્રાચીન કલ્પના એવી હતી કે તેઓ ઘુ એ પૃથ્વીનાં સત્તાનો છે. ઉષાને દેવાની માતા કહેવામાં આવી છે;^૧ પણ તે પોતે જ પાછી ઘુની પુત્રી પણ છે.^૨ વળી અદિતિ અને દક્ષને દેવાનાં માતૃપદ કલ્પા છે^૩ વળી અન્યત્ર સામો અગ્નિ સૂર્ય ઇન્દ્ર અને વિષ્ણુ ઉપરાંત ઘુ અને પૃથ્વીનો પણ જનક કલ્પો છે. વળી ઘન્યા દવાનો પરમ્પર પિતા-પુત્રભાવ પણ વર્ણવેલો મળે છે. આમ દેવાની ઉત્પત્તિ વિષે એક નિશ્ચિત મત ઋગ્વેદમાં ઉપસાધ્ય નથી થતો, છતાં સામાન્ય રીતે બધા દેવો વિશે ક્યારેક તેઓ ઉત્પત્ત થયા છે એવા ઉદ્ભવોના મળતા હોઈ એમ માની શકાય કે તેઓ અનાદિ નથી. તેમજ સ્વનઃ-સિદ્ધ પણ નથી.

વળી દેવો અમર છે એમ વારંવાર ઋગ્વેદમાં કહેવામાં આવ્યું છે, પરંતુ બધા દેવો અમર છે અથવા તો અમરત્વ તેમનો સ્વાભાવિક ધર્મ છે એવું નથી મનાતું. કારણ કે દેવો સોમ પીવાથી અમર થાય છે એમ કથન છે, ઉપરાંત એમ પણ કહેવામાં આવ્યું છે કે અગ્નિ અને સવિતાએ દેવાને અમરત્વની ભેટ આપી છે.

દેવાની ઉત્પત્તિમાં પણ પૂર્વાપગભાવનું એક તરફ વર્ણન છે તો બીજી તરફ કહેવામાં આવ્યું છે કે દેવોમાં કામ બાલ કે કુમાર નથી, બધા જ સરખા છે.^૪ પણ શક્તિની દૃષ્ટિએ વિચાર કરીએ તો દેવોમાં વૈષમ્યનો પાર નથી પણ એક વાત બધા સરખા છે જ એને તે તમની પરીપકારજનિ છે. છતાં પણ એ જનિ આર્યો પ્રત્યે જ માનવામાં આવી છે. દાસ-દસ્યુ પ્રત્યે નહિ દેવો યજ કરનારને બધા પ્રકારની ભૌતિક સપત્તિ આપવાનું સમર્થ મનાયા છે, સમગ્ર વિશ્વના નિયામક અને સારા-તરસાં કાર્યો પ્રત્યે દૃષ્ટિ દેનાર તેઓ મનાયા છે. દેવાની આજ્ઞાનું ઉલ્લંઘન કરવાની શક્તિ કામ પણ મનુષ્યમાં છે નહિ તેઓ બધારે તેમના નામનો યજ કરવામાં આવે છે ત્યાં ઘુ શ્રોકમાંથી રથ પર ચડીને યજ્ઞશ્રમિના આવીને ખેલે છે. અધિકાર્ય દેવાનું નિવાસસ્થાન ઘુલોક છે અને સામાન્ય રીતે ત્યાં તેઓ હળીમળીને રહે છે, તેઓ સામપાન કરે છે અને મનુષ્ય જેના આહાર કરે છે. તેઓ યજ કરી તેમને

૧. દેવાની માતા-ઋગ્વેદ ૧. ૧૧૩. ૧૮ ૨. ઋગ્વેદ ૧. ૩૦. ૧૨ ૩. દેવાનાં વિતરમ-ઋગ્વેદ ૨. ૨૬. ૩

૪. ઋગ્વેદ ૧૦. ૧૦૯. ૪; ઉ. ૧૧. ૩.

૫. ઋગ્વેદ ૮. ૩૦. ૧

પ્રસન્ન કરે છે તે તેમની સહાનુભૂતિ પ્રાપ્ત કરે છે, પણ જેઓ યજ્ઞ નથી કરતા તેઓ તેમના તિસ્કારને પાત્ર બને છે. દેવો નીનિમાન છે, સત્યશીલ છે, પણ દગાયાળ નથી દેવો પ્રામાણિક અને સારિતશીલ મનુષ્યોની રક્ષા કરે છે, હિંદાર અને પુણ્યશીલ વ્યક્તિ અને તેમના કૃત્યોનો અહલો આપે છે, પણ પાપીને સજ્જ કરે છે. દેવો જેના મિત્ર બની જાય છે તેમનું કાઈ કંઈ જ બગાડી શકતું નથી. પોતાના ભક્તોના શત્રુઓનો નાશ કરીને તેમની સપત્તિ દેવો પોતાના ભક્તોને આપી દે છે. બધા દેવોમાં સૌન્દર્ય તેજ અને શક્તિ છે. સામાન્ય રીતે દેવો પોતે પોતાના અધિપતિ છે, અર્થાત્ અહમિન્દ્ર છે. જે કે ઋષિઓએ તેમના વર્ણનમાં અનિશ્ચયકિત કરીને તે તે દેવને સર્વાધિપતિ કહ્યા છે, પણ તેનો અર્થ સામાન્ય રીતે એવો નથી કે તે તે દેવ અન્ય દેવોનો રાજાની જેમ અધિપતિ છે. ઋષિઓએ જે દેવોનું ગાન કર્યું છે તે તેમને પ્રસન્ન કરવાને છે તેથી એ સ્વાભાવિક છે કે અને તેટલા અધિક ગુણોનું આરોપણ તે તે દેવોમાં તેઓ કરે. આ રીતે પ્રત્યેક દેવમાં સર્વસામર્થ્ય આરોપાયું હોય તો નવાઈ જેવું નથી. આનું પરિણામ એ આવ્યું કે આગળ જતાં યજ્ઞ માટે બધા દેવોની મહત્તા સરખી મનાઈ એટલે છેવટે **एकं ब्रह्म बहुधा ब्रूयते**^૧—એક જ તત્ત્વને વિષે નાના પ્રકારે કહ્યું છે—એવી માન્યતા રૂઢ થઈ ગઈ. છતાં પણ વ્યક્તિગત દેવોની માન્યતા યજ્ઞપ્રસંગમાં કદી પણ ઠીલી પડી નથી. જુદા જુદા પ્રસંગે જુદા જુદા દેવોના નામે યજ્ઞો ચાલુ જ રહ્યા છે. એથી માનવું જોઈએ કે ઋગ્વેદકાલમાં કાઈ એક જ દેવનું બીજા કરતાં અધિક મહત્ત્વ હતું એમ માનવાને કંઈ જ કારણ નથી એટલે એક દેવને સ્થાને બીજા દેવને ખેસાડી દેવાનું ઋગ્વેદકાલમાં કદાવું એ અસ્થાને છે.^૨

દેવોમાંના બધા લુલોકવાસી જ છે એવું નથી; પરંતુ ક્વચ વૈદિકાએ જ લોકના જે ત્રણ વિભાગ કર્યા છે તેમાં તેઓનો વાસ સ્વીકાર્યો છે. લુલોકવાસી દેવોમાં હૌ વરુણ સ્પર્ધ મિત્ર વિષ્ણુ દ્વક્ષ અશ્વિન આદિનો સમાવેશ છે. અન્તરિક્ષમાં વાસ કરનાર દેવોમાં ઇન્દ્ર મરુત્ ૨૬ પર્જન્ય આપઃ આદિનો સમાવેશ છે અને પૃથ્વીમાં અગ્નિ સોમ જહરપતિ આદિ દેવોનો નિવાસ છે.

વૈદિક સ્વર્ગ-નરક

આ લોકમાં જે મનુષ્યો સારાં કૃત્યો કરે છે તે મરીને સ્વર્ગમાં યમલોકમાં જાય છે એ યમલોક પ્રકાશપુર્ણથી આપ્ત છે. ત્યાં પર્ણિત માત્રામાં અન્ન અને સોમ તેમને મળે છે, અને તેમની બધી ઇચ્છાઓ પૂર્ણ થાય છે.^૩ કેટલાક વિષ્ણુ^૪ અથવા વરુણલોકમાં^૫ જાય છે. વરુણલોક એ સર્વોચ્ચ સ્વર્ગ^૬ છે. વરુણલોકમાં જનાર મર્ત્યની બધી ત્રુટીઓ દૂર થાય છે અને ત્યાં દેવોની સાથે તે મધુ સોમ અથવા ધૂતનું પાન કરે છે^૭ અને તેમને તેમના પુત્ર વગેરેએ શ્રાદ્ધ તર્પણમાં આપેલી વસ્તુઓની પ્રાપ્તિ થાય છે તથા પોતે જે ઇષ્ટપૂર્ત (વાવ ફૂલા તળાવ વગેરે નવાણુ) કર્યું હોય છે તેનું પણ ફળ સ્વર્ગમાં ભોગવે છે.^૮

૧. ઋગ્વેદ ૧. ૧૬૪-૪૬

૨. દેશમુખ, પૂર્વોક્ત પુસ્તક. પૃ. ૩૧૭-૩૨૨ નો સાર.

૩. ઋગ્વેદ ૬. ૧૧૩, ૭ થી ૪. ઋગ્વેદ ૧, ૧૫૪ ૫. ઋગ્વેદ ૭, ૮૮, ૫

૪. ઋગ્વેદ ૧૦. ૧૪, ૮; ૧૦. ૧૫. ૭ ૭. ઋગ્વેદ ૧૦, ૧૫૪, ૧ ૮. કિંચેટીય વિશ્વિક, ૫. ૨૬

વૈદિક આર્યો આશ્વાદી હિસાબી અને આનંદી પ્રજા હતી એટલે તેમણે જે પ્રકારની સ્વર્ગની કલ્પના કરી છે તે તેમની વિચારધારાને અનુકૂળ જ છે અને તેથી જ પ્રાચીન ઋગ્વેદમાં પાપી લોકોને માટે નરક જેવા સ્થાનની કલ્પના તેમણે કરી નથી. દાસ કે દસ્યુ જેવા લોકો, જેમને આર્ય પ્રજાએ પોતાના શત્રુઓ માન્યા હતા તેમને માટે પણ તેમણે નરકની કલ્પના પણ કરી નથી, પણ દેવોને પ્રાર્થના કરી છે કે તેમનો સર્વથા નાશ જ કરી નાખો. તેમના મૃત્યુ પછી તેમનું શુ યાય એ બાબતમાં તેમણે કંઈ જ વિચાર્યું નથી.

જે પુણ્યશાળી મનુષ્યો મરીને સ્વર્ગમાં જાય છે તેઓ સદાને માટે ત્યાં જ રહે છે એવી કલ્પના છે. તેમના પુણ્યનો ક્ષય થયે તેઓ મત્સ્યલોકમાં પાછા આવે છે, એ કલ્પના વેદકાળની નથી, પણ પછીના બ્રાહ્મણકાળની છે.^૧

ઉપનિષદના દેવલોકો

બ્રહ્મસૂત્રક ઉપનિષદમાં આનંદની નરનમનાનું વર્ણન આવે છે એના ઉપરથી મનુષ્ય-લોકથી ઉપરના જે લોક છે એના વિશે આપણને ખ્યાલ આવી શકે છે. તેમાં જણાવ્યું છે કે—માથુસોમાં જે કાષ્ઠ તંદુરસ્ત હોય, ધનવાન હોય, બીજાઓના ઉપરી હોય, જેની પાસે દુનિયાના બધા વૈભવ વધારેમાં વધારે હોય, તે આ દુનિયામાં મગનાગે મોટામાં મોટા મનુષ્યોનો આનંદ છે આ દુનિયાના આનંદથી સો ગણો આનંદ પિતૃલોકમાં ગયેલા પિતૃઓને હોય છે. પિતૃલોકમાં ગયેલા પિતૃઓના આનંદથી સો ગણો આનંદ ગંધર્વલોકમાં હોય છે. ગંધર્વલોકના આનંદથી સો ગણો આનંદ પુણ્યકર્મ વડે દેવ બનેલા લોકોને હોય છે. પુણ્ય કર્મ વડે દેવ બનેલા લોકોના આનંદથી સો ગણો આનંદ સૃષ્ટિની આદિમાં જન્મેલા દેવોને હોય છે. એવા દેવોના આનંદથી સો ગણો આનંદ પ્રજ્ઞપતિલોકમાં હોય છે. પ્રજ્ઞપતિ લોકના આનંદથી સો ગણો આનંદ બ્રહ્મલોકમાં છે. એ બ્રહ્મલોકનો આનંદ તે મોટામાં મોટો આનંદ છે.—બૃહદાં ૪. ૩. ૩૩.

દેવયાન-પિતૃયાન

ઋગ્વેદમાં દેવયાન અને પિતૃયાન શબ્દોનો પ્રયોગ થયો છે, પણ તે માર્ગોનું વર્ણન તેમાં મળતુ નથી. ઉપનિષદોમાં તે બંને માર્ગોનો ખુલાસો વિવિધ રૂપે મળે છે. પણ આપણે તેની વિગતોમાં ન જતાં વિદ્યાને તે વર્ણન કાંઈક સંગત જણાયુ છે તે જોઈ લઈએ. કૌષીતકી ઉપનિષદમાં દેવયાનનું વર્ણન આ પ્રમાણે છે—મરણ બાદ દેવયાન માર્ગે જનારા ક્રમશઃ અમિલોક પાપુલોક વરણુલોક ઇન્દ્રલોક અને પ્રજ્ઞપતિલોકમાં થઈને બ્રહ્મલોકમાં જાય છે. ત્યાં તે મન વડે આર નામના સરોવરને ઝાળંગી જાય છે અને થેણિયા (ઉપાસનામાં વિધન નાખનારા) નામના દેવોની પાસે જાય છે. તે દેવો તેને જોતાં જ દૂર ભાગી જાય છે. પછી તે વિરજ નદીને મન વડે ઝાળંગે છે. તે બહી પુણ્ય અને પાપને છોડી દે છે ત્યાર પછી તે ઇન્દ્ર નામના વૃક્ષ પાસે જાય છે અને ત્યાં તેને બ્રહ્માનો ગ્રંથ આવે છે. પછી તે

૧. કિંચેડીય પિત્રિયડ. ૫. ૨૭, ૭૬

૨. પર સુચો બહુ પરેહિ વચ્ચા વસ્તે સ્વ દ્વતરો દેવયાનાત્ । ઋગ્વેદ ૧૦-૧૯-૧ ।
 પંચમહા પ્રવિદ્વાન્ પિતૃયાર્ણ—ઋગ્વેદ ૧૦-૨-૭ ૩. બૃહદાં ૫-૧૦-૧, છાન્દોગ્ય ૪. ૧૫. ૫-૬; ૫. ૧૦, ૧-૬, કૌષીતકી ૧. ૨-૪.

સાક્ષ્ય નગરની પાસે જાય છે અને તેનામાં ઘસાતેજ પ્રવેશે છે. પછી તે ઇન્દ્ર અને જ્ઞરૂપતિ નામના ચોક્કીદારો પાસે આવે છે. તેઓ તેને જોઈને નાસી જાય છે. ત્યાંથી તે વિષ્ણુ નામના સર્જારંધ્રાનમાં આવે છે. ત્યાં તેની કીર્તિ ઘસા જોટલી વધી જાય છે. પછી તે વિચક્ષણા નામના જ્ઞાનરૂપ સિંહાસન પાસે આવે છે. ત્યાં તે પોતાની શુદ્ધિ વડે આખા વિશ્વને જીએ છે. છેવટે તે અમિતૌજ નામના ઘસાના પલંગ પાસે આવે છે. તે પલંગ ઉપર જ્યારે તે ચડે છે ત્યારે તેની ઉપર બેઠેલા ઘસા તેને પૂછે છે-‘તમે કાણ છો?’ તે ઉત્તર આપે છે: ‘જે તમે છો તે હું છું.’ ઘસા ફરી પૂછે છે-‘હું કાણ છું?’ તે ઉત્તર આપે છે ‘તમે સત્યસ્વરૂપ છો.’ આ પ્રમાણે ખીજ અનેક પ્રશ્ન પૂછીને જ્યારે ઘસા ખાતરી કરી લે છે ત્યારે ઘસા તેને પોતાના જોવા મળે છે.^૧

એ જ ઉપનિષદમાં પિતૃયાનનું જે વર્ણન છે તેનો સાર આ પ્રમાણે છે. ચંદ્રલોક એ જ પિતૃલોક છે. મરનાર બધા જ પ્રથમ ત્યાં જાય છે. પણ જેને પિતૃલોકની ઇચ્છા નથી હોતી તેને ચંદ્ર ઉપરના લોકમાં મોકલી આપે છે અને જેને ચંદ્રલોકની ઇચ્છા હોય છે તેને ચંદ્રમા વરસાદ રૂપે આ પૃથ્વી ઉપર જન્મ લેવા મોકલી આપે છે. એવા જીવો પોતાના કર્મો અને જ્ઞાન અનુસાર કીડા પતંગિયા પક્ષી સિંહ વાઘ માછલાં રીંછ મનુષ્ય અથવા ખીજ કોઈ ભાકારે જુદે જુદે ઠેકાણે જન્મે છે. આ પ્રમાણે પિતૃયાનમાર્ગે જનારાને પાછું આ લોકમાં આવવું પડે છે.^૨

સાર એ છે કે ઘસાભાવને પ્રાપ્ત જીવો ઘસલોકમાં જે માર્ગે ચઢેને જાય છે તે દેવયાન કહેવાય છે, પણ જેને પુનર્મૃત્યુ પોતાના કર્મોને અનુસરીને છે તેઓ ચંદ્રલોકમાં જઈને પાછા ફરે છે. તેમના માર્ગને પિતૃયાન કહેવામાં આવે છે. એમની યોગિને પ્રેતયોગિ કહેવાય.

આ બધા વર્ણન ઉપરથી પ્રસ્તુત ગ્રંથમાં પરલોકના સાદૃશ્ય-વૈસદૃશ્યની જે ચર્ચા આવી છે તેમાં ઉપનિષદનો શો મત છે એ પણ જણવા મળે છે. અને કર્મોનુસારે જીવો વિસદૃશ અવસ્થાને પણ પામે છે એમ ફલિત થાય છે. આ જ મતનું સમર્થન પ્રસ્તુત ગ્રંથમાં પણ છે.

પૌરાણિક દેવલોક—

વૈદિક માન્યત અનુસાર દેવાનો નિવાસ ત્રણે લોકમાં મનાયો છે તે કહેવાઈ ગયું છે તેનું જ સમર્થન પૌરાણિક કાળમાં પણ મળે છે. યોગદર્શનના વ્યાસભાષ્યમાં^૩ જણાવ્યું છે કે પાતાલ જલધિ-સમુદ્ર. અને પર્વતોમાં અસુર ગન્ધર્વ કિન્નર કિપુરુષ યક્ષ રાક્ષસ જૂત ગ્રેન પિશાચ અપરમારક અસરજ્ઞ ઘસરાક્ષસ કુખમાં વિનાયક નાર્મના દેવનિકાયો રહે છે. જલલોકના બધા દીપોમાં પણ પુણ્યાત્મા દેવોનો નિવાસ છે. સુમેરુ પર્વત ઉપર દેવોની ઉદ્યાનભૂમિઓ છે, સુધર્મા નામની દેવસભા છે, સુદર્શન નામની નગરી છે, અને તેમાં વૈજયંત પ્રાસાદ છે. અન્તરિક્ષ લોકના દેવોમાં ગ્રહ નક્ષત્ર તારાઓનો સમાવેશ છે. સ્વર્ગ-લોકમાં મહેન્દ્રમાં નિવાસ કરનારા ૭ દેવનિકાયો છે-ત્રિદશ, અગ્નિજ્વાતાયામ્યા, પ્રુષિત,

૧. જુઓ કૌષીતકી પ્રથમ અધ્યાય.

૨. કૌષીતકી ૧. ૨.

૩. વિભૂતિપાદ ૨૬.

અપરિનિર્મિતવશવર્તી, પરિનિર્મિતવશવર્તી; એથી ઉપરના મહત્તિલોકમાં જે પ્રગપતિ લોક કહેવાય છે તેમાં પાંચ દેવનિકાયો છે—કુમુદ, અબુ, અતર્દન, અંજનાભ, પ્રચિનાભ. અહાના પ્રથમ જનલોકમાં ચાર દેવનિકાયો છે—અહમપુરોહિત, અહમકાયિક, અહમહાકાયિક, અમર. અહાના દ્વિતીય તપલોકમાં ત્રણ દેવનિકાયો છે—આભાસ્વર, મહાભાસ્વર, સત્યમહાભાસ્વર. અહાના તૃતીય સત્યલોકમાં ચાર દેવનિકાયો છે—અચ્યુત, શુદ્ધનિવાસ, સત્યાભ, સંગ્રાસંગી.

આ બધા દેવલોકમાં વસનારાનુ આયુ દીર્ઘ છતાં પરિમિત છે અને તેઓને પણ કર્મક્ષય થયે ફરી નવાં જન્મ ધારણ કરવા પડે છે.

વૈદિક અસુરોદિ

સામાન્ય રીતે હોવા અને મનુષ્યોના જે શત્રુઓ હતા તેમને વેદમાં અસુર રાક્ષસ પિશાચ આદિ નામોથી ઓળખાવવામાં આવ્યા છે; જેમકે પણ્ણ અને વૃત્ર એ ઇન્દ્રના શત્રુઓ હતા. હાસ અને દર્યુ એ આર્ય પ્રગના શત્રુઓ હતા પણ્ણ દર્યુ શબ્દનો પ્રયોગ અન્તરિક્ષના દૈત્યો કે અસુરોના અર્થમાં પણ્ણ કરવામાં આવ્યા છે અને દર્યુએને પણ્ણ વૃત્ર નામથી ઓળખાવવામાં આવ્યા છે. સારાંશ એ છે કે વૃત્ર પણ્ણ અસુર દર્યુ હાસ નામની કેટલીક જાતિઓ હતી તેમને રાક્ષસો દૈત્યો અસુરો કે પિશાચોનુ રૂપ કાલાંતરે મળી ગયું છે. અને તેમનો નાશ કરવા માટે વૈદિક કાલના લોકો દેવોને પ્રાર્થના કરતા હતા.

૧૮

નરક વિદા ઉપનિષદો

એ તો આગળ કહેવાઈ ગયું છે કે ઋગ્વેદકાલના આર્યોએ પાપી પુરુષો માટે નરક-સ્થાનની કલ્પના કરી નથી, પણ્ણ ઉપનિષદોમાં પાપી માટે નરક જેવા સ્થાનની કલ્પના કરી છે. તે ક્યાં છે એ બાબતનો ખુલાસો નથી મળતો. પણ્ણ તે લોક અન્ધકારથી આગ્રત છે અને તેમાં આનંદનુ નામ પણ્ણ નથી. એ લોકમાં અવિદ્યાના ઉપાસકો મૃત્યુ પછી સ્થાન પામે છે. આત્મજ્ઞાતકોને માટે પણ્ણ એ જ સ્થાન છે, અવિદ્યાને માટે પણ્ણ તે જ મૃત્યુ પછીની સ્થિતિ છે. વળી જે લોકો ધરડી ગાયોને ફાનમાં દે છે તેઓની પણ્ણ એ જ ગતિ છે, એમ મનાયું હતું. તેથી જ નર્મિકતા જેવા સુપુત્રને પોતાના પિતા, જેઓ ધરડી ગાયોનુ ફાન કરતા હતા તેમના જીવિષ્ણના વિચારે દુઃખી કર્યો હતો અને તે વિચારનો હતા કે મારા પિતા એ ધરડી ગાયોને અહલે મારું જ ફાન શા માટે નથી કરી દેતા ?

એવા અન્ધકારમય લોકમાં જનાર છતાં સદાને માટ ત્યાં જ રહે છે કે ત્યાંથી તેમનો નિસ્તાર પણ્ણ છે એ બાબતમા ઉપનિષદોમાં કશો જ ખુલાસો નથી.

પૌરાણિક નરક

નરક વિશે પૌરાણિક કાળની વૈદિક પરંપરામાં કેટલીક વિશેષ લક્ષીકત મળે છે તેની તુલના બૌદ્ધ અને જૈન મત સાથે કરીએ છીએ તો જણાય છે કે એ ત્રણ પરંપરાઓમાં એ વિચારણા પ્રાયઃ સરખી જ છે.

યોગદર્શન વ્યાસ-ભાષ્યમાં સાત નરકાનાં નામ આ પ્રમાણે છે—મહાકાલ, અમ્બરીષ, રૌરવ, મહારૌરવ, કાલસુત્ર, અન્ધનાભિસ્ર અને અવીચિ પોતે કેરલ કર્મોનાં કટુ ફળ એ નરકોમાં

હોવાને મળે છે અને તેમાં હંચ દીર્ઘઆયુવાળા હોય છે.^૧ અર્થાત્ દીર્ઘકાલ પર્યન્ત કર્મ બોલવા પછી જ ત્યાંથી હોવાનો છુટકારો થાય છે એવી માન્યતા ફક્તિ થાય છે. એ નરકો આપણી જમિ અમે પાતાલલોકની નીચે અવસ્થિત છે.^૨

ભાષ્યની ટીકામાં નરકો ઉપરાંત કુમ્ભીપાકાદિ ઉપનરકોની પણ કલ્પનાને સ્થાન મળ્યું છે. વાચરપત્રિએ એની સંખ્યા અનેક કહી છે, પણ ભાષ્યવાર્તિકકારે તો અનન્ત છે એમ કહ્યું છે.

ભાગવતમાં^૩ નરકની સંખ્યા સાતને બદલે ૨૮ આપી છે અને તેમાં પ્રથમ ૨૧ નાં નામ આ પ્રમાણે છે—તામિસ, અંધતામિસ, રોરવ, મહારોરવ, કુંભીપાક, કાલસૂત, અસિપત્રવન, સુકરમુખ. અંધકૂપ, મૃતિબોજન, સંદશ, તપ્તસૂર્મિ, વજ્રકંટક શાલ્મલી, વૈતરણી, પૂષોદ, પ્રાણરોધ, વિશસન, લાલાબક્ષ, સારમેવાદન, અવીચિ અને અવપાન. અને આ ઉપરાંત કેટલાકને મતે બીજાં પણ સાત નરકો છે તે આ—ક્ષારકર્દમ, રમ્ભાગણુબોજન, શ્વસ્રોત, હંદશ્વક, અવટનિરોધન, પયોવર્તન, અને મૂર્ચીમુખ. આમાંનાં ઘણા નામો તો એવાં છે જે તે તે નરકમાં હોવાને કયા પ્રકારનાં કારણ છે તેની મ્યના આપી ન્વય છે.

બૌદ્ધ દૃષ્ટિએ પરલોક

ભગવાન બુદ્ધે તો પાતાના ધર્મને આ લોકમાં જ ફળ દેનારો કહ્યો છે, અને તેમનો પ્રાચીન ઉપદેશ જે મળે છે તેમાં સ્વર્ગ—નરક—કે પ્રેતપોદિન વિશે વિચારને સ્થાન જ નથી એમ કહીએ તો ચાલે કોઈ પણ જિજ્ઞાસુ જ્યારે બ્રહ્મલોક જેવી પરોક્ષ બાબત વિશે પ્રશ્ન કરતો ત્યાર સામાન્ય રીતે ભગવાન બુદ્ધ એવી પરોક્ષ બાબતોનો વિચાર નહિ કરવા તેને સમન્વતના^૪ અને પ્રત્યક્ષ દુઃખ, તેનાં કારણો અને દુઃખનિવારક માર્ગનો ઉપદેશ આપતા. પરંતુ જેમ જેમ તેમના ઉપદેશોએ એક ધર્મ અને દર્શનનું રૂપ લેવા માંડ્યું તેમ તેમ આચાર્યોને સ્વર્ગ—નરક—પ્રેત એ બધી પરોક્ષ વસ્તુઓનો પણ વિચાર કરવો પડ્યો અને તેને બૌદ્ધ ધર્મમાં મ્થાન આપવું પડ્યું. કથાઓની રચનાઓમાં જે પ્રકારનું કૌશલ બૌદ્ધ પડિતોએ બતાવ્યું છે તે અજોડ છે. તેમનું લક્ષ્ય સદાચાર અને નીતિની શિક્ષા આપવાનું હતું. તેમણે જ્યારે કે સદાચારમાં નિષ્ઠા ઉત્પન્ન કરવાનું સ્વર્ગનાં સુખો અને નરકનાં દુઃખોના કલ્પાત્મક વર્ણન જેવું સાધન બીજું કોઈ નથી, એટલે તેમણે કથાઓની રચના એ ઉદ્દેશને ધ્યાનમાં રાખીને કરવા માંડી. અને તેમાં જે સફળતા તેમને મળી છે તે નજીવી નથી. આ કારણે બૌદ્ધ દર્શનમાં પણ ધીરે ધીરે સ્વર્ગ—નરક—પ્રેતનો વિચાર વ્યવસ્થિત થવા લાગ્યો. તે છેક અભિધમ્મકાળમાં કીનયાનમાં સ્થિર રૂપને પામ્યો, અને મહાયાનમાં પણ જરા બુદ્ધે રૂપે વ્યવસ્થિત થયાં.

૧. યાચદર્શન બ્યાસભાષ્ય, વિભૂતિપાદ ૨૬.

૨. ભાષ્યવાર્તિકકારે પાતાલોને અવીચિ નરકની નીચે છે એમ જણાવ્યું છે. પણ તે જમ જણાય છે.

૩. શ્રીમદ્ ભાગવત (છાયાનુવાદ), પૃ. ૧૬૪—પંચમસ્કંધ ૨૬. ૫—૩૬.

૪. આના ઉદાહરણ તરીકે બ્રહ્મસામેલતા વિશે ભગવાન બુદ્ધે તેવિજ્ઞાનસુત્રમાં જે કહ્યું છે તે પર્યાપ્ત છે. બુદ્ધે દીધનિકાય.

બૌદ્ધ અભિધમ્મમાં^૧ કામાવચર રૂપાવચર અને અરૂપાવચર એવી ત્રણ જ્ઞાનિમાં સરવૈતું વિજ્ઞાન છે. તેમાં નારક, તિર્થંચ, પ્રેત, અસુર એ ચાર કામાવચર જ્ઞાનિઓ અપાવજ્ઞાનિ છે, એટલે કે તેમાં દુઃખોનું પ્રાધાન્ય છે. મનુષ્યો અને ચાતુર્યમહારાજિક, નાવર્તિસ, યામ, તુક્તિ, નિમ્બાનરતિ, પરનિમ્બિતવક્ષવતિ એ દેવનિકાયોનો સમાવેશ કામસુગતિ નામની કામાવચાર જ્ઞાનિમાં છે. તેમાં કામભોગની પ્રાપ્તિ હોવાથી ચિત્ત ચચલ રહે છે.

રૂપાવચરજ્ઞાનિમાં ઉત્તરોત્તર ચડિયાતા સુખવાળા સોળ દેવનિકાયોનો સમાવેશ છે. તે આ પ્રમાણે—

પ્રથમ ધ્યાનજ્ઞાનિમાં—૧ ઘટ્ટપારિસન્ન, ૨ ઘટ્ટપુરોહિત, અને ૩ મહાઘટ્ટ.
દ્વિતીય ધ્યાનજ્ઞાનિમાં—૪ પરિતાપ, ૫ અપમાણુભ, અને ૬ આજરસર,
તૃતીય ધ્યાનજ્ઞાનિમાં—૭ પરિતપ્પુલા, ૮ અપમાણુસુભા, ૯ સુભાકિણ્ડા.
ચતુર્થ ધ્યાનજ્ઞાનિમાં—૧૦ વહ્નિક્કલા, ૧૧ અસગ સત્તા, ૧૨-૧૬ પાંચ પ્રકારના સુદ્ધાવાસં.
સુદ્ધાવાસના પાંચ ભેદો છે તે આ-૧૨ અવિહા, ૧૩ અતપ્પા, ૧૪ સુદરસા, ૧૫ સુદરસી, ૧૬ અકનિદ્ધા.

અરૂપાવચર જ્ઞાનિમાં ઉત્તરોત્તર ચડિયાતા સુખવાળી ચાર જ્ઞાનિનો સમાવેશ છે—

૧. આકાસાનચાયતન જ્ઞાનિ
૨. વિજાણુગચાયતન જ્ઞાનિ
૩. અકિચચાયતન જ્ઞાનિ
૪. નેવસમાનાસગચાયતન જ્ઞાનિ

નરકોની ગણતરી અભિધમ્મસંગહમાં આપી નથી, પરંતુ મલ્લિઞ્ઞમનિકાયમાં નારકોને બે વિવિધ પ્રકારનાં કષ્ટો પડે છે તેનું વર્ણન મળે છે.—જુઓ બાલપડિતસુતત-૧૨૯

જાતકમાં (૫૩૦) આઠ નરકો ગણાવ્યાં છે તે આ—સંજીવ, કાલસુત, સંધાત, ગલ-રોરુવ, ધૂમરોરુવ, તપન, પ્રતાપન, અવીચિં. મહાવસ્તુ (૧, ૪)માં ઉક્ત પ્રત્યેક નરકના ૧૬ ઉત્સદ (ઉપનરક) માન્યા છે એટલે બધા મળી $16 \times 8 = 128$ નરકો થયાં. પરંતુ પંચગતિ દીપની નામક ગ્રન્થમાં પ્રત્યેક નરકના ચાર ઉત્સદ ગણાવ્યા છે, તે આ—૧ માલ્લકુપ, ૨ કુશ્કલ, ૩ અસિપતવન, ૪ નદી (વેતરણી).^૧

દેવલોક સિવાયની પ્રેતયોનિ પણ બૌદ્ધોએ સ્વીકારી છે. અને એ પ્રેતોની રાચક કથાઓ પ્રેતવત્થુ નામના ગ્રન્થમાં આપી છે. સામાન્ય રીતે પ્રેતો અમુક પ્રકારનાં દુષ્કર્મો ભોગવવા માટે તે યોનિમાં જન્મ મહણ કરે છે. એવા દોષોમાં દાન દેવામાં ઢીલ કરવી, યોગ્ય પ્રકારે શ્રદ્ધાપૂર્વક દેવું નહિ, એવી જાતના દોષો ગણાવવામાં આવ્યા છે. દીધનિકાયના આટાનાટિય સુતમાં યુગલખોર, ખૂની, લુપ્પ, ચોર, દગાબાજ આદિ વિશેષજોથી પ્રેતોને નવાળ્યા છે. એટલે કે એવા લોકો પ્રેતયોનિમાં જન્મ મહણ કરે છે. આનું સમર્થન પેતવત્થુમાં પણ છે.

૧. અભિધમ્મસંગહ પરિ. ૫.

૧. જુઓ ERE-Cosmogony and Cosmology શબ્દ. મહાયાનના વર્ણન માટે જુઓ અભિધમ્મકોષ ચતુર્થસ્થાન.

દાન કરવાથી દાતા પોતાના આ લોકને તો સુધારે જ છે, પણ પ્રેત ધ્યેયા પોતાના સંબંધીનો જલ સુધારે છે, એમ પેતવત્યુના પ્રારંભમાં જ કહેવામાં આવ્યું છે.

પ્રેતો પૂર્વ જન્મના ધરની ભીંત પાછળ આવીને જીભા રહે છે, લોકમાં કે રસ્તાને ખૂણે આવીને જીભા રહે છે ખાસ કરીને તેઓ જ્યારે મોટા ભોજનસમારંભ હોય ત્યારે આવે છે. પરંતુ લોકો તેમને સંભારીને જો કશું જ આપતા નથી તો દુઃખી થાય છે અને જો તેમને સભારીને આપે છે તો દેનારને આશીર્વાદ આપે છે, કારણ કે પ્રેત લોકમાં વ્યાપાર કે કૃષિ નથી જેથી તેમને ખાવા મળે આ લોકમાં જો તેમને ઉદ્દેશીને દેવામાં આવે તેના આધારે જ તેઓનું જીવન નબે છે, કત્યાદિ ક્ષીકૃત પેતવત્યુમાં આપવામાં આવી છે.

પ્રેતોના નિવાસ લોકાન્તરિક નરકમાં પણ છે. ત્યાંના પ્રેતો ૬ કોશો જોયા છે. મનુષ્ય-લોકમાં નિજગ્રામનપદ્ધતિના પ્રેતો રહે છે. આ પ્રેતોના શરીરમાં સદા બળતરા હોય છે એઓ સદા જમણશીલ છે. આ સિવાયના પુષ્પિપાસ, કાલકંજક, ઉતૂપજ્વી એ નામની પણ પ્રેત જાતિઓનો ઉલ્લેખ પાલિ ગ્રન્થોમાં છે.^૧

જૈનસંમત પરલોક

જૈનોએ બધા સસારી જીવોનો સમાવેશ મનુષ્ય, તિર્થંક, નારક, દેવ એ ચાર ગતિ-આમા ક્યાં છે. મનુષ્ય મરીને એ ચારમાંથી કોઈ પણ યોગિમાં પોતાના કર્મોનુસાર ગતિ કરે છે. અહીંયાં જૈનસંમત દેવ અને નારક લોક વિશે કહેવાનું અભિપ્રેત છે.

દેવાના જૈન મતે ચાર નિકાયો છે—૧. ભવનપતિ, ૨. વ્યતર, ૩. જ્યોતિષ્ક અને ૪. વૈમાનિક. તેમાં ભવનપતિ નિકાયના દેવોનો નિવાસ જ ખૂબીપના મેરુ પર્વતની નીચે ઉત્તર અને દક્ષિણ દિશામાં છે. પણ વ્યતર નિકાયના દેવોને નિવાસ ત્રણે લોકમાં છે. જ્યોતિષ્ક-નિકાયના દેવા મેરુ પર્વતના સમનલ ભૂમિભાગથી સાતસો નેવુ યોજનની ઝાંઝાઈથી શરૂ થતા જ્યોતિષ્કમાં છે. એ જ્યોતિષ્ક ત્યાંથી માંડીને એકસોદશ યોજન જેટલું છે. વૈમાનિકો જ્યોતિષ્કથી પણ જોડે એસ ખ્યાન યોજનની ઝાંઝાઈ પછી ઉત્તરોત્તર એકથી ઉપર ખીજ એમ વિમાનોમાં રહે છે.

ભવનવાસી નિકાયના દેવાના દશ ભેદો છે તે આ—અસુરકુમાર, નાગકુમાર, વિદ્યુતકુમાર, સુપર્ણકુમાર, અગ્નિકુમાર, વાતકુમાર, અનિલકુમાર, ઉદધિકુમાર, દ્રીપકુમાર અને દિક્કુમાર.

વ્યન્નરનિકાયના દેવાના આઠ પ્રકાર છે—કિનર, કિંચુરુપ, મહોરગ, મધર્વ, યક્ષ, રાક્ષસ, જાત અને પિશાચ.

જ્યોતિષ્ક દેવાના પાંચ પ્રકાર છે—સ્પૃ, ચન્દ્ર, ગ્રહ, નક્ષત્ર અને પ્રકીર્ણ તારા.

વૈમાનિક દેવનિકાયમાં કલ્પોપપન્ન અને કલ્પાતીત એમ બે ભેદ છે. તેમાં કલ્પોપપન્નમાં સૌધર્મ, ઐશાન, સાનતકુમાર, માહેન્દ્ર, વ્રહ્મલોક, લાન્તક, મહાશુક, સહસાર, આનત, પ્રાણત, આરણ્ય અને અચ્યુત એ બાર ભેદ છે. અને ખીજે મતે તે સોળ છે.^૨

૧. પેતવત્યુ ૧, ૫ ૨. બુદ્ધિસ્ટ કન્સેપ્શન ઓફ સ્પિરિટ્સ, પૃ. ૪૨

૩. અહોત્તર, કાપિષ્ક, શુક, શતાર—એ ચાર અધિક નામો છે.

કરુણાની વૈભાવિકામાં નવ ગ્રંથેયક અને પાંચ અનુત્તર વિમાનોનો સમાવેશ છે. નવ ગ્રંથેયક તે આ છે—સુદર્શન, સુમનિબુદ્ધ, મનોરમ, સર્વબદ્ધ, સુવિસાલ, સુમનસ, સૌમનસ, પ્રિયંકર, આદિત્ય.

પાંચ અનુત્તર વિમાનો આ છે—વિજય, વૈજયંત, જયન, અપરાજિત, સર્વાર્થસિદ્ધ.

આ બધા દેવોની સ્થિતિ, ભોગ, સંપત્તિ આદિ વિશે વિગતવાર વર્ણન આપવા હચ્છનારે નત્તાર્થમતનો એથો અધ્યાય અને ગ્રાહ્યસંગ્રહણી વગેરે ગ્રંથો જોઈ લેવા જોઈએ.

જેન મતે સાત નરકો મનાય છે તે આ—રત્નપ્રભા, શર્કરાપ્રભા, વાલુકાપ્રભા, પકપ્રભા, ધૂમપ્રભા, તમઃપ્રભા, મહાતમઃપ્રભા.

એ સાતે નરકો ઉત્તરોત્તર નીચે નીચે છે અને આધિકવિન્નારવાળાં પણ છે. તેમાં દુઃખ જ દુઃખ છે. પરસ્પર નારકો તો દુઃખ આપે જ છે. ઉપરાંત સંકલિષ્ટ અસુરો પણ પ્રથમનાં ત્રણ નરકોમાં દુઃખ આપે છે. નરક વિશે વધુ વર્ણનના જિજ્ઞાસુએ નત્તાર્થમતનો તૃતીય અધ્યાય જોઈ લેવો જોઈએ.

બનારસ
તા. ૩૦-૭-૫૨

}

હલસુખ માલવણિયા

ગણધરવાદં

પ્રથમ ગણુધર ઇન્દ્રભૂતિ

જીવના અસ્તિત્વ વિશે ચર્ચા

ભગવાન મહાવીર રાગદ્વેષનો ક્ષય કરીને સર્વજ્ઞ થયા પછી વૈશાખ શુદ્ધ એકાદશીને રોજ મહાસેન વનમાં વિરાજમાન હતા. લોકોનાં ટોળાંઓને તેમની પાસે જતાં જોઈને યજ્ઞવાલ્કામાં એકત્ર થયેલા વિદ્વાન બ્રાહ્મણોને પણ જિજ્ઞાસા થઈ કે એવા તે કેણુ મહાપુરુષ આવ્યા છે કે આ બધા લોકો તેમની પાસે જાય છે. આથી તેઓમાંના સૌથી શ્રેષ્ઠ વિદ્વાન ઇન્દ્રભૂતિ ગૌતમ સર્વ પ્રથમ ભગવાન મહાવીર પાસે જવા તૈયાર થયા. તેઓ જ્યારે પોતાના શિષ્ય પરિવાર સહિત ભગવાન સમક્ષ ઉપસ્થિત થયા ત્યારે તેમને જોઈને ભગવાન બોલ્યા —

આયુષ્મન ઇન્દ્રભૂતિ ગૌતમ ! તને જીવના અસ્તિત્વ વિશે સંદેહ છે; કારણ કે તું વિચારે છે કે જીવની સિદ્ધિ કોઈપણ પ્રમાણથી થઈ શકતી નથી, છતાં સંસારમાં ઘણા લોકો જીવનું અસ્તિત્વ કયન તો માને છે; એટલે તને સંદેહ છે કે જીવ છે કે નહિ ! જીવની સિદ્ધિ કોઈપણ પ્રમાણથી થઈ શકતી નથી એ વિશે તારા મનમાં તું આ પ્રમાણે વિચારે છે —

“જીવનું અસ્તિત્વ જો હોય તો તે પણ ઘટાદિ પદાર્થોની જેમ પ્રત્યક્ષ થવો જોઈએ. પણ તે પ્રત્યક્ષ તો થતો નથી અને જે પદાર્થ જીવ પ્રત્યક્ષ નથી સર્વથા અપ્રત્યક્ષ હોય છે તેનો આકાશના ફૂલની જેમ સંસારમાં સર્વથા અભાવ હોય છે જીવ પણ સર્વથા અપ્રત્યક્ષ છે; માટે તેનો પણ સંસારમાં સર્વથા અભાવ છે

“જો કે પરમાણુ પણ નરી આંખે દેખાતા નથી છતાં તેનો અભાવ માની શકાય નહિ, કારણ કે તે જીવની જેમ સર્વથા અપ્રત્યક્ષ નથી. કાર્યરૂપે પરિણત થયેલ પરમાણુનું પ્રત્યક્ષ તો થાય જ છે, પણ જીવનું તો કોઈપણ પ્રકારે પ્રત્યક્ષ થતું જ નથી; માટે તેનો તો સર્વથા અભાવ જ માનવો જોઈએ (૧૫૪૦.)

“કોઈ એમ કહે કે જીવ ભલેને પ્રત્યક્ષથી ગૃહીત ન હોય પણ અનુમાનથી તો તે જાણી શકાય છે, માટે તેનું અસ્તિત્વ માનવું જોઈએ. જીવ અનુમાનથી આમ કહેવું પણ બરાબર નથી, કારણ કે અનુમાન એ સિદ્ધ નથી પણ પ્રત્યક્ષપૂર્વક જ હોય છે. — જે વસ્તુનું કદી પ્રત્યક્ષ થયું જ ન હોય તે વસ્તુ અનુમાનથી પણ જાણી શકાતી નથી. આપણે અનુભવ છે કે જ્યારે આપણે પરોક્ષ અગ્નિનું અનુમાન કરીએ છીએ

ત્યારે પ્રથમ ધૂમરૂપ લિંગ-હેતુનું પ્રત્યક્ષ હોય જ છે, એટલું જ નહિ પણ પ્રથમથી પ્રત્યક્ષ પ્રમાણ વડે નિશ્ચિત કરેલ લિંગ-હેતુ અને લિંગી-સાધ્યના અવિનાશાવ સંબંધનું — અર્થાત્ પ્રત્યક્ષથી નિશ્ચિત એવા ધૂમ અને અગ્નિના અવિનાશાવ સંબંધનું સ્મરણ થાય છે ત્યારે જ ધૂમના પ્રત્યક્ષથી અગ્નિનું અનુમાન કરી શકાય છે, અન્યથા નહિ. (૧૫૫૦)

“પ્રસ્તુતમાં જીવની બાબતમાં તો જીવના કોઈ પણ લિંગને જીવ સાથેનો સંબંધ પ્રત્યક્ષ પ્રમાણથી પૂર્વગૃહીત છે જ નહિ કે જેથી તે લિંગનું પુનઃપ્રત્યક્ષ થવાથી તે સંબંધનું સ્મરણ થાય અને જીવનું અનુમાન કરી શકાય.

“કોઈ એમ કહે કે સૂર્યની ગતિ પ્રત્યક્ષ કદી થઈ નથી છતાં તેની ગતિનું અનુમાન થઈ શકે છે; જેમ કે સૂર્ય એ ગતિશીલ છે, કારણ કે તે કાલાન્તરે દેશાન્તરમાં પ્રાપ્ત થાય છે, દેવદત્તની જેમ જેમ દેવદત્ત સવારે અહીં હોય પણ સાંજે અન્યત્ર હોય તો તે તેના ગમન વિના સંભવે નહિ, તેમ સૂર્ય પ્રાતઃકાલમાં પૂર્વ દિશામાં હોય છે અને સાયંકાલમાં પશ્ચિમ દિશામાં હોય છે — આ પણ સૂર્યની ગતિશીલતા વિના સંભવે નહિ. — આ પ્રકારના સામાન્યતો-દૃષ્ટ અનુમાનથી સર્વથા અપ્રત્યક્ષ એવી સૂર્યની ગતિની સિદ્ધિ થઈ શકે છે, તે જ પ્રમાણે સામાન્યતો-દૃષ્ટ અનુમાનથી સર્વથા અપ્રત્યક્ષ એવા જીવનું પણ અસ્તિત્વ સિદ્ધિ થઈ શકે છે.

“આનો ઉત્તર એ છે કે ઉપર જે દેવદત્તનું દૃષ્ટાંત છે તેમાં તો સામાન્યરૂપે દેવદત્તનું દેશાંતરમાં હોવું એ ગતિપૂર્વક જ છે આ વસ્તુ પ્રત્યક્ષસિદ્ધ છે, તેથી દૃષ્ટાંતથી સૂર્યની ગતિ અપ્રત્યક્ષ છતાં દેશાંતરમાં સૂર્યને જોઈને સૂર્યની ગતિનું અનુમાન થઈ શકે છે. પણ પ્રસ્તુતમાં જીવના અસ્તિત્વ સાથે અવિનાશાવી એવા કોઈપણ હેતુનું પ્રત્યક્ષ જ નથી, જેથી જીવનું એ હેતુના પુનર્દર્શનથી અનુમાન થઈ શકે; એટલે ઉક્ત સામાન્યતો-દૃષ્ટ અનુમાનથી પણ જીવનું અસ્તિત્વ સિદ્ધિ થઈ શકતું નથી. (૧૫૫૧)

“આગમ પ્રમાણથી પણ જીવની સિદ્ધિ થઈ શકતી નથી; વસ્તુતઃ આગમ એ અનુમાનથી જીવું પ્રમાણ નથી. તે અનુમાનરૂપ છે. જો આગમ પ્રમાણથી તે આ રીતે — આગમના બે ભેદ છે : એક દૃષ્ટ્યાર્થવિષયક, પળ સિદ્ધિ નથી અર્થાત્ પ્રત્યક્ષ પદાર્થનો પ્રતિપાદક એવા આગમ છે; અને બીજો ભેદ અદૃષ્ટ્યાર્થવિષયક, અર્થાત્ પરોક્ષ પદાર્થના પ્રતિપાદક એવા આગમનો છે. તેમાં દૃષ્ટ્યાર્થવિષયક આગમ એ તો સ્પષ્ટરૂપે અનુમાન છે, કારણ કે માટીના અમુક વિશિષ્ટ આકારવાળા પ્રત્યક્ષ પદાર્થને ઉદ્દેશીને પ્રયોજીતો ‘ઘટ’ શબ્દ આપણે વારંવારે સાંભળીએ છીએ

ત્યારે આપણે નિશ્ચય કરી લઈએ છીએ કે આવા આકારવાળો પ્રદાર્થ ‘ઘટ’ શબ્દથી કહેવામાં આવે છે. આ પ્રકારનો નિશ્ચય થયા પછી બ્યારે પણ આપણે ‘ઘટ’ શબ્દનું શ્રવણ કરીએ છીએ ત્યારે વક્તા ‘ઘટ’ શબ્દથી અમુક વિશિષ્ટ આકારવાળા અર્થનું જ પ્રતિપાદન કરે છે એમ અનુમાન કરી લઈએ છીએ. આ પ્રમાણે દૃષ્ટાર્થવિષયક આગમ એ અનુમાન જ છે. પ્રસ્તુતમાં ‘જીવ’ એવો શબ્દ કદી આપણે શરીરથી ભિન્ન એવા અર્થમાં પ્રયોગતો સાંભળ્યો જ નથી. તો પછી ‘જીવ’ શબ્દ સાંભળવાથી આપણે દૃષ્ટાર્થવિષયક આગમથી તેની સિદ્ધિ કેવી રીતે કરી શકીશું ? અર્થાત્ દૃષ્ટાર્થવિષયક આગમથી પણ શરીરથી ભિન્ન એવા જીવની સિદ્ધિ નથી થતી.

“સ્વર્ગન્નરક આદિ પદાર્થો અદૃષ્ટ છે — પરોક્ષ છે તેવા અર્થોના પ્રતિપાદક વચનને અદૃષ્ટાર્થવિષયક આગમ કહેવામાં આવે છે. આ પ્રકારનો આગમ પણ અનુમાનરૂપ જ છે. તે આ પ્રમાણે—ઉક્ત અદૃષ્ટાર્થના પ્રતિપાદક વચનનું પ્રામાણ્ય આ રીતે સિદ્ધ થાય છે — સ્વર્ગન્નરકાદિનું પ્રતિપાદક વચન પ્રમાણ છે, કારણ કે તે ચંદ્રચંદ્રણ આદિ વચનની જેમ અવિસંવાદી વચનવાળા આત્મપુરુષનું વચન છે આ પ્રકારે આ અદૃષ્ટાર્થવિષયક આગમ પણ અનુમાનરૂપ જ છે. પ્રસ્તુતમાં એવા કેટલાંક આત્મ સિદ્ધ નથી જેને આત્મા પ્રત્યક્ષ હોય, જેથી તેનું વચન તે બાબતમાં પ્રમાણ માનવામાં આવે અને આપણને અદૃષ્ટ છતાં જીવનું અસ્તિત્વ માની લેવામાં આવે

“આ પ્રમાણે આગમ પ્રમાણથી પણ જીવસિદ્ધિ થઈ શકતી નથી. (૧૫૫૨)

“વળી, તથાકથિત આગમો પણ આત્માની બાબતમાં પરસ્પર વિરુદ્ધ વસ્તુનું પ્રતિપાદન કરે છે: એટલે આત્માના અસ્તિત્વમાં સંદેહને જીવ વિશે આગમોમાં અવકાશ રહે જ છે. જેમ કે ચાવાકોના શાસ્ત્રમાં કહ્યું છે પરસ્પર વિરોધ કે ‘જે કાઈ ઇન્દ્રિયોથી ગ્રાહ્ય છે તેટલો જ લોક છે’^૧ અર્થાત્ આત્મા ઇન્દ્રિયોથી ગ્રાહ્ય ન હોવાથી તેના અભાવ છે. આના સમર્થનમાં કોઈ નિષિન્ન વચન પણ છે કે ‘એ ભૂતોથી વિજ્ઞાનધન

૧. “एतादन्तं લોકાય માતાં ન્દ્રગાયર ।

ભદ્રે ’ વૃક્ષપદં પદ્યં યદ્ વદન્તિ વિપશ્ચિત્. । ”

ઉનગર્ધના ભાવાર્થ — હે ભદ્રે ! વૃક્ષપદને જો અને નિદ્રાનો તેના ઉપરથી પરસ્પર વિરુદ્ધ વસ્તુનાં અનુમાનો કરે છે, તે પણ જો આથી અનુમાનને પ્રમાણ માની મધ્ય નદિ માટે પ્રત્યક્ષને જ પ્રમાણ માનવું જોઈએ. આ પછી પૂર્ણશંતસમુચ્ચયમાં ૮૧ મુ અને લોકનરવનિર્ણયમાં ૨૯૦ મુ છે.

૨. પ્રતિમાં મહોડપ્યાહ એમ કહ્યું છે. પણ આ વાક્ય કુમારિલનું નથી, એટલે એ અસાચર નથી. આ વાક્ય તો ઉપનિષદનું છે.

સમુત્થિત ધાય છે અને ભૂતોના નષ્ટ થવાથી તે પણ નષ્ટ થઈ જાય છે. પરલોક જેવું કશું જ નથી.” અને ભગવાન બુદ્ધે પણ આત્માનો અભાવ બતાવતાં કહ્યું છે કે ‘રૂપ એ પુદ્ગલ નથી’” અર્થાત્ બાહ્ય દૃશ્ય વસ્તુ એ જીવ નથી; એમ શરૂ કરીને પ્રતિબદ્ધ બધી વસ્તુ એક એક લઈને તે જીવ નથી એમ ભગવાન બુદ્ધે સિદ્ધ કર્યું છે. આથી વિરુદ્ધ આત્માનું અસ્તિત્વ બતાવનારાં પણ આગમ-વચનો મળે છે; જેમ કે વેદમાં કહ્યું છે — ‘સશરીર આત્માને પ્રિય અને અપ્રિય—અર્થાત્ સુખ અને દુઃખનો નાશ નથી, પણ શરીર વિનાના જીવને પ્રિય અને અપ્રિયનો સ્પર્શ’ પણ નથી. અર્થાત્ સુખ કે દુઃખ નથી.”^૩ વળી કહ્યું છે કે ‘સ્વર્ગની ઇચ્છાવાળો અગ્નિહોત્ર કરે’” સાંખ્યોના આગમમાં કહ્યું છે કે ‘પુરુષ—આત્મા અકતાં, નિર્ગુણ, લેહકતા અને ચિદ્રૂપ છે.”^૪ આ પ્રમાણે આગમો પણ પરસ્પર વિરુદ્ધ હોવાથી આગમ પ્રમાણથી પણ આત્મા સિદ્ધ થઈ શકતો નથી.

“ઉપમાન પ્રમાણથી પણ આત્માની સિદ્ધિ થઈ શકે તેમ નથી, કારણ, વિશ્વમાં આત્મા જેવો બીજો કોઈ પદાર્થ હોય તો તેની ઉપમાન પ્રમાણથી ઉપમા આત્માને આપી શકાય અને આત્માને બાણી શકાય. જીવ અસિદ્ધ છે પણ આત્મસદૃશ કોઈ પદાર્થ છે જ નહિ, આથી ઉપમાનથી પણ આ મનસિદ્ધિ થઈ શકતી નથી

“કેઈ અમ કહે કે કાલ આકાશ દિવ્ એ બધાં અમૂર્ત હોવાથી આત્મ-સદૃશ છે, તેથી ઉપમાન પ્રમાણથી આત્મસિદ્ધિ થઈ શકે એમ છે તેનો ઉત્તર

૧. ‘વિજ્ઞાનઘન ઈત્યેત્યા મૂતમ્ય મમુત્યાય તાન્ન્યવાનુ વનત્યતિ, ન ચ પ્રત્ય સજ્ઞાડસ્તિ ।’”
પ્રલદારપ્પક ઉપનિષદ ૨. ૪ ૧૦ અપિ યાત્તવદ્ધયનુ આ વાક્ય છે.

૨. “ન સ્વ મિશ્રત્વ” પુદ્ગલ” આ વિષયની બોદ્ધ ત્રિપિટકમાં વિરત્તન ચર્ચા છે. જુઓ સંયુતનિકાય-૧૨. ૭- ૩૦-૩૭ દીવનિકાય મહાનિદાનસુત ૧૫ મહિન્દ્રમ નિકાય હક્કકસુત ૧૪૮ આ વિષયની ચર્ચા મેં આપાવતારનાર્તિકગતિની પ્રત્યાપનામાં કરી છે. જુઓ પૃ ૬.

૩. “ન જ વે સશરીરસ્ય પ્રિયાપ્રિયચારપહતિરસ્તિ, અશરીર વા વમન્ત પ્રિયાપ્રિયં ન સ્વહાત ।” બ્ર-સોગ્ય ઉપનિષદ ૮ ૧૨ ૧

૮. “અગ્નિહોત્રં જુહુયાન્ સ્વગતમ.” મેન્તામપૂર્ણ ઉપનિષદ ૩ ૬. ૩૬

૫. ‘અસ્તિ પુરુષોડકતાં નિર્ગુણો ભોક્તા ચિદ્રૂપ”

આની સાથે સરખાવો —

અમૂતશ્ચતનો ભોગી નિત્યઃ સર્વગનાંડક્રિયઃ ।

અક્તર્તા નિર્ગુણ સ્ત્વમ આત્મા કાપિલ્લક્ષણે”” આ પદ્ય સ્વાદ્વાદમંજરીમાં ઉદ્ધૃત છે. પૃ ૯૬

એ છે કે જેમ આત્મા અસિદ્ધ છે તે જ પ્રમાણે કાલાદિ પણ, તેમનું પ્રત્યક્ષ થતું ન કોવાથી, અસિદ્ધ જ છે. માટે ઉપમાન પ્રમાણથી આત્મસિદ્ધિ થઈ શકતી નથી.

“અર્થાપત્તિ પ્રમાણથી પણ આત્મા સિદ્ધ થઈ શકતો નથી; કારણ, અર્થાપત્તિથી પણ સંસારમાં એવો કોઈપણ પદાર્થ નથી જેનું અસ્તિત્વ જો જીવ અસિદ્ધ છે આત્મા માનીએ તો જ ઘટી શકે.”

આ પ્રમાણે તું માને છે કે જીવ સર્વપ્રમાણાતીત છે, અર્થાત્ તે કોઈપણ પ્રમાણથી સિદ્ધ થઈ શકતો નથી, માટે તેનો અભાવ માનવો જોઈએ. આમ છતાં ઘણા લોકો જીવનું અસ્તિત્વ માને છે, એટલે તને સંદેહ-સંશય થયો છે કે જીવનું અસ્તિત્વ છે કે નહિ! (૧૫૫૩)

હે ગૌતમ! તારો જીવ-વિષયક આ સંદેહ અસ્થાને છે. તેં જે માન્યું છે કે ‘જીવ પ્રત્યક્ષ નથી’ એ તારું મન્તાવ્ય બરાબર નથી; સંશયનું નિવારણ કારણ, જીવ તને પ્રત્યક્ષ છે જ.

ઇન્દ્રભૂતિ — તે કેવી રીતે ?

મગવાન — ‘જીવ છે કે નહિ?’ એવું જે સંશયરૂપ વિજ્ઞાન છે તે જ જીવ છે. કારણ, જીવ વિજ્ઞાનરૂપ છે. તને તારો સંદેહ તો જાણ પ્રત્યક્ષ છે પ્રત્યક્ષ જ છે, કારણ કે તે વિજ્ઞાનરૂપ છે. જે વિજ્ઞાનરૂપ હોય સંશયવિજ્ઞાનરૂપે તે સ્વસંવિહન-પ્રત્યક્ષથી સ્વસંવિહિત હોય જ છે; અન્યથા વિજ્ઞાનનું જ્ઞાન ઘટી શકતું જ નથી. આ પ્રકારે સંશયરૂપ વિજ્ઞાન જો તને પ્રત્યક્ષ હોય તો તે રૂપે જીવ પાણુ પ્રત્યક્ષ છે જ. અને જે પ્રત્યક્ષ હોય છે તેની સિદ્ધિમાં બીજાં પ્રમાણો અનાવશ્યક છે જેમ પોતાના દેહમાં જે મુખ-દુઃખાદિનો અનુભવ થાય છે તે સ્વસંવિહિત હોવાથી પ્રત્યક્ષસિદ્ધ છે અને મુખ-દુઃખાદિની સિદ્ધિમાં પ્રત્યક્ષતર પ્રમાણ અનાવશ્યક છે, તેમ જીવ પાણુ સ્વસંવિહિત હોવાથી તેની સિદ્ધિમાં અન્ય પ્રમાણો અનાવશ્યક છે

ઇન્દ્રભૂતિ — જીવ લહેને પ્રત્યક્ષસિદ્ધ હોય, પણ તેની બીજાં પ્રમાણોથી સિદ્ધિ કરવી જરૂરી છે. જેમ આ વિશ્વના પદાર્થો પ્રત્યક્ષસિદ્ધ છતાં શૂન્યવાદીને સમજાવવા અનુમાન આદિ પ્રમાણોથી તેની સિદ્ધિ કરવી પડે છે, તે જ પ્રમાણે જીવ લહેને પ્રત્યક્ષસિદ્ધ હોય છતાં તેની અનુમાનાદિ પ્રમાણોથી સિદ્ધિ કરવી આવશ્યક છે.

મગવાન — શૂન્યવાદીની ચર્ચામાં પણ વસ્તુતઃ અનુમાનાદિ પ્રમાણો વડે વિશ્વના પદાર્થોની સિદ્ધિ કરવામાં નથી આવતી, પણ શૂન્યવાદીએ વિશ્વના પદાર્થોના

અસ્તિત્વમાં બાધક પ્રમાણુ' જે આપ્યું હોય છે તેનો નિરાસ જ કરવામાં આવે છે. અસ્તુત્તમાં આત્મઆક્રંક પ્રત્યક્ષનું કોઈ બાધક પ્રમાણુ છે જ નહિ, એટલે તેના નિરાકરણનો પ્રશ્ન જ ઉપરિચિત થતો નથી; અર્થાત્ આત્મસિદ્ધિમાં પ્રત્યક્ષેતર પ્રમાણુ અનાવશ્યક જ છે. (૧૫૧૪)

इन्द्रमूर्ति — આપે સંશયવિજ્ઞાનરૂપે જીવ પ્રત્યક્ષ છે એમ કહ્યું તે બરાબર છે, પણ બીજા કોઈ પ્રકારે તે પ્રત્યક્ષ થતો હોય તો બતાવો.

भगवान — ‘મેં કયું’ ‘હું કરું છું’ ‘હું કરીશ’ ઇત્યાદિ પ્રકારે ત્રણે કાલસંબંધી પોતાનાં વિવિધ કાર્યોનો જે નિર્દેશ કરવામાં અપ્રત્યયથી જીવનુ આવે છે તેમાં જે ‘હું’ પણાનું અકરંપ જ્ઞાન થાય છે તે પ્રત્યક્ષ પણ આ મપ્રત્યક્ષ જ છે. આ અકરંપજ્ઞાન એ કોઈ અનુમાનરૂપ નથી, કારણ કે તે વિગબન્ધ નથી. અને તે આગમપ્રમાણરૂપ પણ નથી, કારણ કે આગમને નહિ જાણનાર સામાન્ય લોકોને પણ અકરંપણાનું અતંતમુખજ્ઞાન હોય જ છે. અને તે જ આત્માનું પ્રત્યક્ષ છે. ઘટ વગેરે જેમાં આત્મા નથી તેમને એવું અકરંપણાનું અતંતમુખ આત્મપ્રત્યક્ષ પણ હોતું નથી (૧૫૫૧)

વળી, જે જીવ હોય જ નહિ તો તને ‘અહ’ એવા પ્રત્યય — જ્ઞાન કયાંથી થાય? કારણ કે જ્ઞાન નિવિષય તો હોતું નથી જો ‘અહ’-પ્રત્યયના વિષયભૂત આત્માને ન માનવામાં આવે તો ‘અહ’-પ્રત્યય નિવિષય બની જાય; એ સ્થિતિમાં અહ-પ્રત્યય થાય જ નહિ.

इन्द्रमूर्ति — અહ-પ્રત્યયનો વિષય જીવ નહિ પણ જે હેહ માનવામાં આવે તોપણ અહ-પ્રત્યય નિવિષય નહિ અને ‘હું કાળો છું’ અહે-પ્રત્યય રેહ- ‘હું હજળો છું’ ઇત્યાદિ પ્રત્યયોમાં ‘હું’ સ્પષ્ટરૂપે શરીરને લક્ષીને પ્રયુક્ત થયો છે; તો ‘હું’ એટલે ‘હેહ’ એમ માનીએ તો શેા વાત?

भगवान — જે ‘હું’ એ શબ્દ હેહ માટે જ વપરાતો હોય તો મૃત હેહમાં પણ અહ-પ્રત્યય થવો જોઈએ. થતો તો નથી માટે ‘હું’ પણાના જ્ઞાનનો વિષય હેહ નહિ પણ જીવ છે. વળી, આ પ્રકારે અહ-પ્રત્યયથી આત્મા તને પ્રત્યક્ષ છે

૧. શત્યવાદીઓ સકલ વસ્તુની શત્યતા સિદ્ધ કરવા માટે આ પ્રમાણે અનુમાન કરે છે — નિરાલમ્બના સર્વે પ્રત્યયા, પ્રત્યયત્વાન, સ્વનપ્રત્યયવન્ — જુઓ પ્રમાણવાનિકાલંકાર ૫૦ ૨૨. અર્થાત્ જ્યાં જાનોતો વિષય કોઈ છે જ નહિ, કારણ કે તે જાનો છે, સ્વપ્નજ્ઞાનની જેમ. આ અનુમાન વિજ્ઞાનવાદીઓનું છે જેઓ વિજ્ઞાનથી ભિન્ન એવી કોઈ જાણ વસ્તુ માનતા નથી. અને તેનો ઉપયોગ જાણ વસ્તુનો જાણ બતાવવા માટે શત્યવાદીઓ પણ કરે છે.

જ તો પછી ‘હું છું કે નહિ’ એવા સંશયને અવકાશ જ નથી. કિલકું ‘હું છું જ’ એવો આત્મા વિશેનો નિશ્ચય જ થવો જોઈએ. અને છતાં પણ જો તને આત્મા વિશે સંશય જ રહેતો હોય તો પછી અહં-પ્રત્યયનો વિષય શો રહેશે? અર્થાત્ ‘અહં-પ્રત્યય’ કોનો થશે? કોઈપણ જ્ઞાન નિવિષય તો હોતું નથી, એટલે અહં-જ્ઞાનનો પણ કોઈ વિષય તો માનવો જ જોઈએ. તું આત્માને માનતો નથી, એટલે તારે એ બતાવવું જોઈએ કે અહં-પ્રત્યયનો વિષય શો છે. (૧૫૫૬)

વળી, જો સંશય કરનાર કોઈ ન હોય તો ‘હું છું કે નથી’ એવો સંશય કોને થશે? સંશય એ વિજ્ઞાનરૂપ છે. અને વિજ્ઞાન એ મગધકર્તા જીવ જ છે ગુણ છે. ગુણ તો ગુણી વિના સંભવે નહિ: માટે સંશયરૂપ વિજ્ઞાનનો કોઈ ગુણી માનવો જ જોઈએ. જે સંશયનો ગુણી આધાર છે તે જ જીવ છે

ઈન્દ્રભૂતિ — જીવને બદલે દેહને જ ગુણી માનીએ, કારણ કે દેહમાં જ સંશય હોઈ છે

મગધન — દેહ એ મૂર્ત છે અને જડ છે, જ્યારે જ્ઞાન એ તો અમૂર્ત અને બ્રહ્મરૂપ છે આ પ્રકારે એ બન્ને અનુરૂપ છે — વિલક્ષણ છે, તેથી તે બન્નેનો ગુણગુણીભાવ ઘટી શકે નહિ: અન્યથા આકાશમાં પાણી રૂપ ગુણ છે એમ માનવું પડે એથી દેહને સંશયના ગુણી માની શકાય નહિ

વળી, જેને સ્વરૂપમાં જ સંદેહ હોય — પોતાના જ વિશે સંદેહ હોય તને તો આખા વિશ્વમાં કશું જ અઅદિગ્ધ કેમ બને? તેને તો બધે જ સંશય થાય

વળી, આત્મા અહં-પ્રત્યયથી પ્રત્યક્ષ છતાં જો તું અનુમાન કરે કે ‘આ મા નથી, કારણ કે તેમાં અસ્તિત્વ અર્થાત્ ભાવનાં આક્રમક પાંચે આત્મરાધક અનુમાનના પ્રમાણોની પ્રતિ નથી — તો આ અનુમાનમાં તારો પક્ષ ટોળો પ્રત્યક્ષબાધિત પક્ષભાસ — મિથ્યાપક્ષ ઠરે છે જેમ શબ્દનુ શ્રવણ દ્વારા પ્રત્યક્ષ થાય છે છતાં કોઈ કહે કે ‘શબ્દ તો અશ્રાવણ’ છે અર્થાત્ તે કણ્ઠાગ્ર નથી, તો તેનો પક્ષ પ્રત્યક્ષબાધિત હોવાથી પક્ષભાસ છે. અને ‘આ મા નથી’ એ તારો પક્ષ અનુમાનબાધિત પણ છે. આત્મ-સાધક અનુમાન આગળ આપવામાં આવશે, તે અનુમાનથી આ તારો પક્ષ બાધિત થઈ જાય છે; જેમ, મીમાંસકનો ‘શબ્દ નિત્ય છે’ આ પક્ષ નૈયાયિક આદિના શબ્દની અનિત્યતાના સાધક અનુમાન દ્વારા બાધિત થઈ જાય છે. વળી ‘હું સંશયકતાં છું’ આ વસ્તુ સ્વીકાર્યા પછી ‘આ મા નથી’ અર્થાત્ ‘હું નથી’ એમ કહેવા જતાં તારો પક્ષ સ્વાભ્યુપગમથી બાધિત ઠરે છે, કારણ કે ‘હું

સંશયકર્તા હું' એમ કહીને તે 'હું'ના સ્વીકાર તો કર્યો જ છે અને હવે 'હું'ના ઇન્કાર કરે છે, તેથી તારી આ 'હું'ના નિષેધની વાત પોતાના પ્રથમના અભ્યુપગમ — સ્વીકારથી જ બાધિત થઈ જાય છે; જેમ, સાંખ્ય આત્માને પ્રથમ અકર્તા નિત્ય ચૈતન્યરૂપ સ્વીકારીને પછી કહે કે તે કર્તા છે, અનિત્ય છે, અચેતન છે, તો તેનો પક્ષ સ્વાભ્યુપગમથી બાધિત થઈ જાય છે. અભણ લોકો પણ આત્માનું અસ્તિત્વ માને છે ત્યારે તું 'આત્મા નથી' એમ કહે તો તારો એ પક્ષ લોક-વિરુદ્ધ જ કહેવાય; જેમ શરીને કોઈ અચન્દ્ર કહે. અને 'હું આત્મા નથી' અર્થાત્ 'હું હું નથી' એમ કહેવું એ સ્વવચનવિરુદ્ધ પણ છે; જેમ કોઈ કહે કે મારી માતા વન્ધ્યા છે.

આ પ્રમાણે તારો પક્ષ જ બરાબર નથી. એ પક્ષાભાસ છે તો 'ભાવગ્રાહક પાંચે પ્રમાણની પ્રવૃત્તિ નથી' એ હેતુ પક્ષનો ધર્મ તો બનશે નહિ; એથી એ એ હેતુ અસિદ્ધ થઈ જશે. અસિદ્ધ હેતુ એ તો હેતુભાસ કહેવાય છે. એથી તો સાધ્યસિદ્ધિ થાય નહિ. વળી, હિમાલયનું પરિમાણ કેટલું છે તે કોઈપણ પ્રમાણથી આપણે સિદ્ધ કરી શકતા નથી, તેમ જ પિશાચાદિ વિશે પણ આપણું કોઈપણ પ્રમાણ પ્રવૃત્તિ થતું નથી, છતાં હિમાલયના પરિમાણનો અને પિશાચનો અભાવ સિદ્ધ થતો નથી. તે જ પ્રમાણે આત્મામાં પ્રત્યક્ષાદિ કોઈ પ્રમાણની પ્રવૃત્તિ ન હોય છતાં તેનો અભાવ સિદ્ધ થઈ શકતો નથી એટલે તારો હેતુ વ્યભિચારી પણ છે. વળી આગળ આત્માનું સાધક અનુમાન આપવામાં આવશે તેથી તો આત્માનું અસ્તિત્વ સિદ્ધ જ છે તો તારો એ હેતુ વિપક્ષવૃત્તિ હોવાથી વિરુદ્ધ પણ છે. આથી તારે આત્માના અસ્તિત્વના વિષયમાં સંદેહ ન કરવો જોઈએ, પણ તેનો પ્રત્યક્ષથી નિશ્ચય જ કરવો જોઈએ (૧૫૫૭)

इन्द्रमूति — 'આત્મા પ્રત્યક્ષ છે' આ વાતને અનુમાનથી સિદ્ધ કરો.

મગવાન — આત્મા પ્રત્યક્ષ છે, કારણ કે તેના સ્મરણાદિ વિજ્ઞાનરૂપ ગુણો સ્વસંવેદનથી પ્રત્યક્ષ છે. જે ગુણીના ગુણો પ્રત્યક્ષ હોય ગુણોના પ્રત્યક્ષથી છે તે ગુણી પણ પ્રત્યક્ષ હોય છે; જેમ ઘટ. જીવના આત્માનું પ્રત્યક્ષ ગુણો પણ પ્રત્યક્ષ છે, એટલે જીવ પણ પ્રત્યક્ષ છે. ઘટાદિનું પ્રત્યક્ષ પણ તેના રૂપાદિ ગુણોની પ્રત્યક્ષતાને લીધે જ છે. તે જ પ્રમાણે જીવનું પ્રત્યક્ષ પણ તેના સ્મરણાદિ ગુણોની પ્રત્યક્ષતાને કારણે માનવું જ જોઈએ.

इन्द्रमूति — ગુણોની પ્રત્યક્ષતાને કારણે ગુણીની પ્રત્યક્ષતા માનવાનો નિયમ વ્યભિચારી છે, કારણ કે આકાશનો ગુણ શબ્દ પ્રત્યક્ષ છે, છતાં આકાશ પ્રત્યક્ષ થતું નથી.

મગવાન — ઉક્ત નિયમ વ્યભિચારી નથી, કારણ કે શબ્દ એ આકાશનો ગુણ નથી પણ એ પૌદ્ગલિક છે. અર્થાત્ શબ્દ એ પુદ્ગલ દ્રવ્યનું એક પરિણામ છે.

इन्द्रभूति — શબ્દને તમે પૌદ્ગલિક સાથી કહો છો?

મગવાન — ઇન્દ્રિયનો વિષય છે એથી. જેમ રૂપાદિ ચક્ષુરાદિથી ગ્રાહ્ય છે તેથી પૌદ્ગલિક છે, તેમ શબ્દ પણ શ્રવણેન્દ્રિયથી ગ્રાહ્ય હોવાથી શબ્દ પૌદ્ગલિક છે પૌદ્ગલિક છે. (૧૫૫૮)

इन्द्रभूति — ગુણ પ્રત્યક્ષ હોય તો ભલે તમે ગુણને પ્રત્યક્ષ માનો પણ તેથી ગુણીને શી લેવા દેવા?

મગવાન — ગુણીને લેવા-દેવા કેમ નહિ? હું તને પૂછું છું કે ગુણો ગુણીથી ગુણ-ગુણીનો મેદામેદ અભિન્ન છે કે ભિન્ન?

इन्द्रभूति — ગુણોને ગુણીથી અભિન્ન માનીએ તો?

મગવાન — જો ગુણો ગુણીથી અભિન્ન હોય તો ગુણન્દર્શનથી ગુણીનું પણ સાક્ષાત્ દર્શન માનવું જ જોઈએ; એટલે જીવના સ્મરણાદિ ગુણોના પ્રત્યક્ષ માત્રથી ગુણી જીવનો પણ સાક્ષાત્કાર માનવો જ જોઈએ. જેમ કપડું અને તેનો રંગ જો અભિન્ન હોય તો રંગના ગ્રહણથી કપડાનું પણ ગ્રહણ થઈ જ જાય છે, તેમ સ્મરણાદિ ગુણો જો આત્માથી અભિન્ન હોય તો સ્મરણાદિના પ્રત્યક્ષથી આત્મા પણ પ્રત્યક્ષ થઈ જ જાય છે. (૧૫૫૯)

इन्द्रभूति — ગુણથી ગુણી ભિન્ન જ છે, આ પક્ષ માનવાથી તો ગુણનું પ્રત્યક્ષ છતાં ગુણીનું પ્રત્યક્ષ નહિ થાય; એટલે આપ આ પક્ષે એમ નહિ કહી શકો કે સ્મરણાદિ ગુણો પ્રત્યક્ષ હોવાથી ગુણી આત્મા પણ પ્રત્યક્ષ છે

મગવાન — ગુણોને ભિન્ન માનવાથી તો ઘટાદિનું પણ પ્રત્યક્ષ નહિ થાય, તો તું ઘટની પણ સિદ્ધિ નહિ કરી શકે; કારણ, ઇન્દ્રિયો વડે માત્ર રૂપાદિનું ગ્રહણ થયું હોવાથી રૂપાદિને તો પ્રત્યક્ષસિદ્ધ માની શકાશે; પણ રૂપાદિથી ભિન્ન એવા ઘટનું તો પ્રત્યક્ષ થયું જ નથી તો તેનું અસ્તિત્વ કેવી રીતે સિદ્ધ થશે? — આ પ્રકારે તો ઘટાદિ પદાર્થ પણ સિદ્ધ નથી, તો કેવળ આત્માના જ નાસ્તિત્વનો વિચાર કેમ કરે છે? ઘટાદિની જ સિદ્ધિ પ્રથમ કરી અને પછી આત્મા વિશે વિચાર કરવામાં તેનું દષ્ટાંત આપ કે ‘ઘટાદિ તો પ્રત્યક્ષસિદ્ધ છે, માટે તેનું અસ્તિત્વ છે; પણ જીવ તો પ્રત્યક્ષ નથી, માટે તેનો અભાવ છે.’

इन्द्रभूति — ગુણો કદી ગુણી વિના તો હોતા નથી — એટલે ગુણના ગ્રહણ દ્વારા ગુણીની પણ સિદ્ધિ થઈ શકે છે — આથી રૂપાદિ ગુણોના ગ્રહણ દ્વારા ઘટાદિની સિદ્ધિ થઈ જશે.

મગવાન — એ જ નિયમ આત્મા વિશે પણ કહી શકાય કે સ્મરણાદિ એ ગુણો છે તો તે પણ ગુણી વિના રહેશે નહિ; એટલે જો સ્મરણાદિ ગુણોનું

પ્રત્યક્ષ હોય તો ગુણી આત્મા પણ હોવો જોઈએ વળી ભલે તું આત્માનું પ્રત્યક્ષ ન માને, પણ એ જ નિયમાનુસાર સ્મરણાદિ ગુણોથી ભિન્ન એવા આત્માનું અસ્તિત્વ તો તારે માનવું જ પડશે. (૧૫૬૦)

इन्द्रभूति — સ્મરણાદિ ગુણોનું પ્રત્યક્ષ થવાથી તેનો ગુણી કેઈ હોવો જોઈએ એટલું જ સિદ્ધ થાય છે. પણ આપે તો તે ગુણી આત્મા જ છે એમ કહી નાખ્યું. તે બરાબર નથી; કારણ, દેહમાં જ કૃશતા ગૌરતા આદિ ગુણોની જેમ સ્મરણાદિ ગુણો પણ ઉપલબ્ધ થાય છે; તેથી તેનો ગુણી દેહથી ભિન્ન એવો આત્મા નહિ પણ દેહ જ માનવો જોઈએ. (૧૫૬૧)

भगवान — જ્ઞાનાદિ ગુણો એ દેહના ગુણો સંભવે નહિ, કારણ કે ધડાની જેમ દેહ મૂર્ત છે અથવા આકૃષ્ણ છે ગુણો ગુણી-દ્રવ્ય વિના જ્ઞાન દેહગુણ નથી રહેતા તો નથી; માટે જ્ઞાનાદિ ગુણોને અનુરૂપ એવા અમૂર્ત અનં અચ્ચાદૃષ આત્માને દેહથી ભિન્ન એવો ગુણી માનવો જોઈએ.

इन्द्रभूति — જ્ઞાનાદિ ગુણોને આપ દેહના નથી માનતા; પણ તેમાં તો પ્રત્યક્ષ બાધ છે, કારણ કે જ્ઞાનાદિ ગુણો શરીરમાં જ દેખાય છે

भगवान — જ્ઞાનાદિ ગુણો દેહમાં છે એવું પ્રત્યક્ષ જ અનુમાનબાધિત હોવાથી જ્ઞાનાદિ ગુણોને દેહમાં માની શકાય નહિ, પણ દેહભિન્ન આત્મામાં જ માનવા જોઈએ.

इन्द्रभूति — કયા અનુમાનથી જ્ઞાનાદિગુણોનું દેહમાં પ્રત્યક્ષ બાધિત છે ?

भगवान — દેહમાં રહેલ ઇન્દ્રિયોથી વિજાતા — આત્મા ભિન્ન છે. કારણ કે ઇન્દ્રિયોનો વ્યાપાર ન હોવા છતાં તેનાથી ઉપલબ્ધ પદાર્થનું સ્મરણ થાય છે જેમ ગોખલા દ્વારા જોયેલી વસ્તુને ગોખલા વિના પણ દેવદત્ત સ્મરી શકે છે, માટે દેવદત્ત ગોખલાથી ભિન્ન છે. તે જ પ્રમાણે ઇન્દ્રિયો વિના પણ ઇન્દ્રિયોથી ઉપલબ્ધ પદાર્થનું સ્મરણ કરતો હોવાથી આત્મા ઇન્દ્રિયોથી ભિન્ન માનવો જોઈએ ? આ પ્રકારે અનુમાનથી પ્રત્યક્ષ બાધિત હોવાથી તે પ્રત્યક્ષ જ્ઞાન્ત છે, એટલે સ્મરણાદિ વિજ્ઞાનરૂપ ગુણોનો ગુણી દેહ માની શકાય નહિ. (૧૫૬૧)

વળી, આત્માનું પ્રત્યક્ષ તનું પણ છે તે મેં બતાવ્યું છે તારું એ પ્રત્યક્ષ આંશિક છે, કારણ કે તને આત્માનું સર્વ પ્રકારે—સંપૂર્ણ સર્વજ્ઞને જીવ પ્રત્યક્ષ છે પ્રત્યક્ષ નથી પણ મને તો તેનું સર્વથા પ્રત્યક્ષ છે. તું છદ્મસ્થ છે, વીતરાગ નથી, તેથી તને વસ્તુના અનંત સ્વ અને પર પથારીનો સાક્ષાત્કાર થઈ શકે નહિ, પણ વસ્તુના અંશનો સાક્ષાત્કાર

થાય છે. જેમ ઘટાદિ પદાર્થો પ્રતીપાદિથી દેશતઃ પ્રકાશિત થાય છે છતાં ઘટ પ્રકાશિત થઈ ગયો એમ કહેવાય છે, તેમ છદ્મસ્થનું પ્રત્યક્ષ એ ઘટાદિ પદાર્થોનું આંશિક પ્રત્યક્ષ છે છતાં ઘટનું પ્રત્યક્ષ થયું એવો વ્યવહાર થાય છે. તે જ પ્રમાણે આત્મા વિશે તને આંશિક પ્રત્યક્ષ છતાં કહી શકાય છે કે આત્મા તને પ્રત્યક્ષ થઈ ગયો છે. હું તો કેવલી છું તેથી મારું જ્ઞાન અપ્રતિકૂળ અને અનન્ત હોવાથી મને તો આત્મા સંપૂર્ણભાવે પ્રત્યક્ષ છે. તારો સંશય અતીન્દ્રિય છતાં, અર્થાત્ તારા આત્મામાં રહેલા સંશય બાહ્ય ઇન્દ્રિયોથી અગ્રાહ્ય છતાં, મેં બાહ્ય લીધો એ બાબત જેમ તને પ્રતીતિસિદ્ધ છે, તેમ આ બાબત પણ મારી લે કે મને આત્માનો સંપૂર્ણ સાક્ષાત્કાર થયો છે. (૧૫૬૨)

ઇન્દ્રભૂતિ — મારા પોતાના હેઠમાં આત્માનું મને આંશિક પ્રત્યક્ષ છે એ વાત સ્વીકારવામાં હવે મને વાંચા નથી; પણ બીજાના હેઠમાં આત્મા છે તે હું કેવી રીતે જાણું?

મમવાન — એ જ પ્રકારે અનુમાનથી બીજાના હેઠમાં પણ વિજ્ઞાનમય આત્મા છે તે તું જાણી લે. જેમકે બીજાના હેઠમાં પણ વિજ્ઞાનમય અન્ય દેહમા આત્મનિદ્ધિ જીવ છે, કારણ કે તેની ઇષ્ટમાં પ્રવૃત્તિ અને અનિષ્ટમાંથી નિવૃત્તિ દેખાય છે. જેમ પોતાની ઇષ્ટમાં પ્રવૃત્તિ અને અનિષ્ટમાંથી નિવૃત્તિ થાય છે તો પોતાના શરીરમાં આત્મા છે, તેમ બીજાના શરીરમાં પણ આત્મા હોવો જોઈએ. જો બીજાના શરીરમાં આત્મા ન હોય તો ઘટાદિની જેમ તેની પણ ઇષ્ટમાં પ્રવૃત્તિ અને અનિષ્ટથી નિવૃત્તિ ન થાય માટે પરદેહમાં પણ આત્મા માનવો જોઈએ. (૧૫૬૪)

ઇન્દ્રભૂતિ — આપની સાથે આટલી ચર્ચાથી આત્મા છે એમ તો લાગે છે; પણ મારા વિચારમાં જે અસંગતિ આપને જણાઈ હોય તે બતાવો તો સારું.

મમવાન — જે તં 'એમ વિચાર્યું હતું' કે 'જીવના કોઈ પણ લિંગનો જીવ સાથેનો સંબંધ પ્રત્યક્ષ પ્રમાણથી પ્રવૃત્તિથી છે જ નહિ, આત્મનિદ્ધિમા અનુમાના જેમ સસલા સાથે તેનું શિંગડું કદી દેખાયું નથી, તેમ, એટલે જીવનું અદ્યક્ષ લિંગથી થઈ શકે નહિ,' ઇત્યાદિ (૧૫૬૫). તે બાબતમાં જણાવવાનું કે એવો એકાંત નિયમ નથી કે લિંગી — સાધ્ય સાથે લિંગ-હેતુને પહેલાં જોયો હોય તો જ પછી લિંગથી સાધ્યની સિદ્ધિ થાય છે, અન્યથા નહિ, કારણ કે ભૂતને કાસ્ય, ગાન, રુદન, કાથપગ પછાડવાની ક્રિયા, આંખના ચાળા ઇત્યાદિ તેના લિંગ સાથે કદી આપણે જોયું નથી હોતું, છતાં એ લિંગો જોઈને બીજાના શરીરમાં ભૂતનું અનુમાન થાય છે. તે જ પ્રમાણે આત્માનું

અનુમાન, ભલે પહેલાં તેની સાથે લિંગદર્શન ન થયું હોય છતાં, થઈ શકે છે, તેમ માનવું જોઈએ. (૧૫૬૬)

વળી, આત્મસાધક અનુમાનપ્રયોગ આવો પણ કરી શકાય છે — દેહનો કોઈ કર્તા હોવો જોઈએ, કારણ કે તેનો ઘડાની જેમ સાદિ એવો પ્રતિનિયત — ચોક્કસ એક આકાર છે. જેનો કોઈ કર્તા નથી હોતો તેનો સાદિ એવો પ્રતિનિયત આકાર પણ નથી હોતો; જેમ વાદળાનો. મેરુ આદિ નિત્ય પદાર્થોનો પણ પ્રતિનિયત આકાર તો હોય છે પણ તેની આદિ નથી, કારણ કે નિત્ય છે; એટલે હેતુમાં આદિ એવું વિશેષણ આપ્યું છે. આથી ઉક્ત હેતુથી મેરુ જેવા પ્રતિનિયત આકારવાળા છતાં નિત્ય પદાર્થોનો કોઈ કર્તા સિદ્ધ થતો નથી; પણ જે પ્રદાર્થોનો આકાર સાદિ અને પ્રતિનિયત હશે તેમનો જ કોઈ કર્તા સિદ્ધ થાય છે.

વળી, બીજું પણ આત્મસાધક અનુમાન છે તે આ પ્રમાણે. — ઇન્દ્રિયોનો કોઈ અધિષ્ઠાતા હોવો જોઈએ, કારણ કે તે કરણો છે; જેમ દંડાદિ કરણોનો કુંભકારાદિ અધિષ્ઠાતા છે તેમ જેનો કોઈ અધિષ્ઠાતા ન હોય તે આકાશની જેમ કરણ પણ નથી બનતું. એટલે ઇન્દ્રિયોનો કોઈ અધિષ્ઠાતા માનવો જોઈએ. અને તે આત્મા છે. (૧૫૬૭)

વળી, ત્રીજું પણ આત્મસાધક અનુમાન આ પ્રમાણે છે. ઇન્દ્રિય દ્વારા વિષયોનું ગ્રહણ-આદાન થાય ત્યારે તે, બે વચ્ચેના ગ્રહણ-ગ્રાહ્ય-ભાવ સંબંધમાં કોઈ આદાતા — ગ્રહણ કરનાર હોવો જોઈએ, કારણ કે તે બન્નેમાં આદાન-આદેય ભાવ છે જ્યાં આદાન-આદેય ભાવ હોય છે ત્યાં કોઈ આદાતા હોય છે. જેમ લાઠા અને સાણસીમાં આદાન-આદેયભાવ છે તો બુદ્ધાર તેમાં આદાતા છે, તેમ ઇન્દ્રિય અને વિષયમાં પણ આદાન-આદેયભાવ હોવાથી તેમાં પણ કોઈ આદાતા હોવો જોઈએ. જ્યાં આદાન-આદેય-ભાવ નથી હોતો ત્યાં આદાતા પણ નથી હોતો; જેમ આકાશમાં. માટે ઇન્દ્રિય અને વિષયોમાં કોઈ આદાતા માનવો જોઈએ. અને તે જ આત્મા છે. (૧૫૬૮)

આત્મસાધક ચોથું અનુમાન આ પ્રમાણે છે — દેહાદિનો કોઈ ભોક્તા — અર્થાત્ ભોગવનાર હોવો જોઈએ, કારણ કે તે ભોગ્ય છે, જેમ ભોજન અને વસ્ત્ર ભોગ્ય હોવાથી તેનો ભોક્તા પુરુષ છે. જેનો કોઈ ભોક્તા નથી તે ખરવિષાણુની જેમ ભોગ્ય પણ નથી. શરીરઆદિ તો ભોગ્ય છે, માટે તેનો ભોક્તા હોવો જોઈએ. જે ભોક્તા છે તે આત્મા છે

વળી, પાંચમું આત્મસાધક અનુમાન આ પ્રમાણે છે — દેહાદિનો કોઈ અર્ધી-સ્વામી છે, કારણ કે દેહાદિ સંઘાતરૂપ છે. જે સંઘાતરૂપ હોય છે તેનો કોઈ સ્વામી હોય છે; જેમ ઘર એ સંઘાતરૂપ છે તો તેનો સ્વામી કોઈ પુરુષ છે.

હેઠાદિ પણ સંઘાતરૂપ છે, એટલે તેનો પણ કોઈ સ્વામી હોવો જોઈએ. જે સ્વામી છે તે આત્મા છે. (૧૫૬૯)

ઇન્દ્રભૂતિ — ઉક્ત હેતુઓથી શરીરનો કોઈ કર્તા-લોકતા આદિ છે એટલું માત્ર સિદ્ધ થાય છે. પણ તે જીવ છે એ તો સિદ્ધ થતું નથી. તો પછી કર્તાદિ એ જીવ છે એમ શાથી કહે છે?

મગવાન — ઈશ્વરાદિ બીજા કોઈ શરીરનો કર્તા લોકતા કે સ્વામી તો યુક્તિથી વિરુદ્ધ છે; માટે જીવને જ તેનો કર્તા લોકતા અને સ્વામી માનવો જોઈએ.

ઇન્દ્રભૂતિ — કર્તા લોકતા અને સ્વામી-રૂપે જીવના સાધક જે હેતુઓ બતાવ્યા છે તે બધા સાધ્યથી વિરોધી વસ્તુના સાધક હોવાથી વિરુદ્ધ હોવાભાસે છે, કારણ કે તમારે ઉક્ત હેતુઓથી જે જીવને સિદ્ધ કરવો છે તે તો નિત્ય અમૂર્ત અને અસંઘાતરૂપે સિદ્ધ કરવો અભિપ્રેત છે, પણ તેને બદલે ઉક્ત હેતુઓથી જે કર્તારૂપે જીવ સિદ્ધ થાય છે તે કુલકારાદિની જેમ મૂર્ત અનિત્ય અને સંઘાતરૂપ સિદ્ધ થાય છે.

મગવાન — ઉક્ત હેતુઓથી સંસારી આત્માની કર્તાદિરૂપે સિદ્ધિ અભિપ્રેત હોવાથી તે બતાવેલ દોષ નથી, કારણ કે સંસારી આત્મા આત્મા કયંચિત્ મર્ત છે આઠ ક્રમેથી આવૃત્ત હોવાથી અને શરીર સહિત હોવાથી તે કથંચિત્ મૂર્તાદિરૂપ છે જ. (૧૫૭૦)

હે સૌમ્ય! આત્માનું સાધક એક અન્ય અનુમાન આ પ્રમાણે છે. — તારામાં જીવ છે જ, કારણ કે તને તે વિષયમાં સંશય છે. જે જે મંગલનો વિષય દાંષ્ટાથી વિષયમાં સંશય હોય છે તે તે વિષય વિદ્યમાન હોય છે; જોવું છે જેમ સ્થાનુ — ઠૂંઠું અને પુરુષ એ વિષયમાં સંશય થાય છે તો તે બંને વિદ્યમાન હોય છે, કારણ કે જે અવસ્તુ હોય છે, સર્વથા અવિદ્યમાન હોય છે, તેના વિષયમાં કદી કોઈને સંશય થતો જ નથી.

ઇન્દ્રભૂતિ — જે વિષયમાં સંશય હોય છે ત્યાં સંશયની વિષયભૂત બે વસ્તુમાંથી એક વિદ્યમાન હોય છે; જેમ કે સ્થાનુ-પુરુષવિષયક સંદેહ સ્થળમાં ઉક્ત બંનેમાંથી કોઈ એક જ વિદ્યમાન હોય છે, બંને વિદ્યમાન નથી હોતા. તો પછી આપ એમ કેમ કહે છે કે સંશયનો જે વિષય હોય છે તે વિદ્યમાન હોય જ છે?

મગવાન — હે ગૌતમ! મેં એમ તો નથી જ કહ્યું કે ત્યાં જે વિશે સંદેહ હોય તે ત્યાં જ હોય છે. મારું તો એટલું જ કહેવાનું છે કે સંશયની વિષયભૂત વસ્તુ ત્યાં કે અન્યત્ર ગમે ત્યાં, પણ વિદ્યમાન અવસ્થા હોય છે; એટલે જીવ વિશે તને સંદેહ છે. માટે જીવ અવસ્થા વિદ્યમાન માનવો જોઈએ. અન્યથા તે વિશે સંશય થાય જ નહિ; જેમ છદ્મા ભૂત વિશે સંશય નથી થતો તેમ. (૧૫૭૧)

દ્વન્દ્વમૂર્તિ — સંશયવિષયભૂત પદાર્થ અવશ્ય વિદ્યમાન હોય તો કેટલાકને ખરના વિષાણુ — શિંગડા વિશે પણ સંશય થતો હોવાથી ખરનું વિષાણુ પણ વિદ્યમાન માનવું પડશે.

ભગવાન — મેં તો કહ્યું જ છે કે સંશયની વિષયભૂત વસ્તુ સંસારમાં ગમે ત્યાં હોવી જ બાઈએ. અવિદ્યમાનમાં સંશય થાય જ નહિ. પ્રસ્તુતમાં સંશયવિષયભૂત વિષાણુ ખરને ભલે ન હોય, પણ અન્યત્ર ગાય વગેરેને તો છે જ. જો જગતમાં વિષાણુનો સર્વથા અભાવ હોય તો તે વિશે સંદેહ થાય જ નહિ. આ જ પ્રમાણે વિષયજ્ઞાનમાં અર્થાત્ જ્ઞમજ્ઞાનમાં પણ સમજી લેવાનું છે. વિદ્યમાં જો સર્વથા સર્પનો અભાવ હોય તો દોરીના ટુકડામાં સર્પનો જ્ઞમ થઈ શકે જ નહિ આ ન્યાયે શરીમાં જો તું આત્માનો જ્ઞમ માનતો હોય તોપણ આત્માનુ અસ્તિત્વ ત્યાં નહિ તો અન્યત્ર માનવું જ પડશે. જીવનો સર્વથા અભાવ હોય તો તેનો જ્ઞમ થઈ શકે નહિ. (૧૫૭૨)

વળી, ખીજ પ્રકારે પણ જીવને સિદ્ધ કરી શકાય છે તે આ પ્રમાણે. —
 અજીવના પ્રતિપક્ષી કાઈ હોયો જોઈએ, કારણ કે અજીવમાં
 અજીવના પ્રતિપક્ષી-રૂપે વ્યુત્પત્તિવાળા શુદ્ધ પદનો નિષેધ થયેલો છે. જ્યાં જ્યાં
 જીવની નિદ્ધિ વ્યુત્પત્તિવાળા શુદ્ધ પદનો પ્રતિષેધ હોય છે ત્યાં ત્યાં તેનો
 પ્રતિપક્ષી હોય છે; જેમ ‘અઘટ’નો પ્રતિપક્ષી ‘ઘટ’ છે ‘બાહી’
 ‘અઘટ’ કહીએ છીએ ત્યારે તેમાં ‘ઘટ’ એવા વ્યુત્પત્તિવાળા શુદ્ધ પદનો નિષેધ થયેલો
 છે, તેથી ‘અઘટ’નો વિરોધી ‘ઘટ’ અવશ્ય વિદ્યમાન છે જેને પ્રતિપક્ષી નથી હોતો
 તેમાં વ્યુત્પત્તિવાળા શુદ્ધ પદનો નિષેધ પણ નથી હોતો; જેમ અખરવિષાણુ અગર
 અડિથમાં. આમાં અરવિષાણુ એ શુદ્ધ પદ નથી, કારણ કે તે સામાસિક છે, અને
 ડિટથ^૧ એ વ્યુત્પત્તિવાળું નથી; આથી એ બન્નેને વ્યુત્પત્તિવાળા શુદ્ધ પદ કહી
 શકાય નહિ. એટલે અખરવિષાણુનું વિરોધી અરવિષાણુ અને અડિથનું વિરોધી ડિટથ
 એ બન્નેની વિદ્યમાનતા આવશ્યક નથી. પણ અજીવમાં તો તેમ નથી, તેમા તો
 વ્યુત્પત્તિવાળા શુદ્ધ પદ જીવનો નિષેધ થયેલો છે. તેથી જીવનુ અસ્તિત્વ અવશ્ય
 હોવું જોઈએ.

વળી, ‘જીવ નથી’ એમ નું કહે છે તેથી જ જીવનુ અસ્તિત્વ સિદ્ધ થઈ
 ગય છે, કારણ જો જીવ સર્વથા હોય જ નહિ તો ‘જીવ
 નિષેવ્ય હાંવાથી નથી’ એવો પ્રયોગ જ થાય નહિ જેમ દુનિયામાં જો ઘડો
 જીવનિદ્ધિ ક્યાંય ન જ હોય તો ‘ઘડો નથી’ એવો પ્રયોગ જ ન
 થાય: તેમ જીવ જો સર્વથા ન હોય તો ‘જીવ નથી’ એવો પણ પ્રયોગ ન થાય.

૧. લાકડાનો હાથી ‘ડિથ’ કહેવાય છે.

એટલે જેમ ‘ધડો નથી’ એમ કહીએ છીએ ત્યારે આપણી સામે નહિ પણ અન્યત્ર ધડો અવશ્ય હોય છે; તેમ ‘જીવ નથી’ એમ કહીએ છીએ ત્યારે અહીં નહિ તો અન્યત્ર જીવનું અસ્તિત્વ અવશ્ય માનવું જોઈએ. જે વસ્તુ સર્વથા હોતી નથી તેના વિશે નિષેધ પણ કરાતો નથી, તેને ‘નથી’ એમ પણ કહેવાતું નથી; જેમ ખરવિષાણુ જેવા અસત્ છદ્દા ભૂત વિશે. જીવનો તો તું નિષેધ કરે છે, માટે જ તારે તેનું અસ્તિત્વ માનવું જોઈએ. (૧૫૭૩)

ઈન્દ્રભૂતિ—‘ખરવિષાણુ નથી’ એમ કહેવાય તો છે, તો આપ એમ કેમ કહો છો કે જેનું સત્ત્વ-અસ્તિત્વ ન હોય તેને વિશે ‘નથી’ એવો પ્રયોગ નથી થતો ? અને વળી જેની સાથે ‘નથી’ શબ્દનો પ્રયોગ થાય છે તેનું આપના મત પ્રમાણે અવશ્ય અસ્તિત્વ હોય છે, તો આપે ખરવિષાણુનું પણ અસ્તિત્વ માનવું પડશે, કારણ કે ‘ખરવિષાણુ નથી’ એવો પ્રયોગ તો થાય છે.

મગવાન—હું એ નિયમ પંરે દૃઢ છું કે જે સર્વદા અસત્ અર્થાત્ અવિદ્યમાન હોય તેનો નિષેધ થઈ શકતો નથી અને જેનો નિષેધ થાય નિષેધનો અર્થ છે તે જગતમાં કયાંક તો વિદ્યમાન હોય જ છે. વસ્તુતઃ નિષેધથી વસ્તુના સર્વથા અભાવનું પ્રતિપાદન નથી થતું, પણ તેના સંયોગાદિના અભાવનું પ્રતિપાદન થાય છે અર્થાત્ દેવદત્ત જેવા કેઈ પણ પદાર્થનો જ્યારે આપણે નિષેધ કરીએ છીએ ત્યારે તેના સર્વથા અભાવનું પ્રતિપાદન નથી કરતા. પણ અન્યત્ર વિદ્યમાન એવા દેવદત્તાદિનો અન્યત્ર સંયોગ નથી, કે સમવાય નથી, કે સામાન્ય અગર તો વિશેષ નથી, એટલું જ બતાવવું અભિપ્રેત હોય છે. જ્યારે આપણે ‘ધરમા દેવદત્ત નથી’ એમ કહીએ છીએ ત્યારે તાર્પર્ય એટલું જ છે કે દેવદત્ત અને ગૃહ બન્ને વિદ્યમાન છતાં બન્નેનો સંયોગ નથી, તેમ જ્યારે આપણે એમ કહીએ છીએ કે ‘ખરવિષાણુ નથી’ ત્યારે એનું તાર્પર્ય એવું છે કે ખર અને વિષાણુ એ બન્ને પદાર્થો પોતપોતાને સ્થાને વિદ્યમાન છતાં એ બન્નેનો સમવાય-સંબંધ નથી. તે જ પ્રમાણે જ્યારે આપણે એમ કહીએ છીએ કે ‘બીજો ચન્દ્ર નથી’ ત્યારે ચન્દ્રનો સર્વથા નિષેધ નથી, પણ ચંદ્ર સામાન્યનો નિષેધ છે અર્થાત્ એક વ્યક્તિમાં સામાન્યને અવકાશ નથી અને જ્યારે આપણે એમ કહીએ છીએ કે ‘ધણ જેવડું મોતી નથી’ ત્યારે મોતીનો સર્વથા નિષેધ અભિપ્રેત નથી, પણ ઘટના પરિમાણરૂપ વિશેષનો અભાવ મોતીમાં છે એટલું જ પ્રતિપાદિત કરવું અભિપ્રેત છે આ પ્રમાણે ‘આત્મા નથી’ એમાં પણ આત્માનો સર્વથા અભાવ અભિપ્રેત ન હોવો જોઈએ, પણ તેના સંયોગાદિનો જ નિષેધ માનવો જોઈએ.

ઈન્દ્રભૂતિ—આપના નિયમ પ્રમાણે તો ‘તું ત્રિલોકેશ્વર નથી’ એમ મારા વિશે કહેવાય તો હું ત્રણ લોકોના ઇશ્વર પણ બની બાઉ, કારણ કે મારી ત્રિલોકેશ્વરતાનો

નિષેધ કરાયો છે. પણ હું કાંઈ ત્રણ લોકોને ઈશ્વર નથી તે તો આપ બાણે છો. એટલે જેનો નિષેધ કરાય તે વસ્તુ હોવી જોઈએ, એ નિયમ અચુક છે. વળી, આપના મત પ્રમાણે નિષેધ ઉક્ત ચાર પ્રકારનો હોવાથી — ‘પાંચમા પ્રકારનો નિષેધ નથી’ એમ કહેવાય; પણ આપે બતાવેલા ઉક્ત નિયમાનુસાર નિષેધનો પાંચમો પ્રકાર પણ હોવો જોઈએ, કારણ કે આપ તેનો નિષેધ કરો છો.

મગવાન — તું મારા કહેવાનું તાત્પર્ય ધરાબર સમજ્યો નથી, અન્યથા આવા પ્રશ્નો થાય જ નહિ. જ્યારે એમ કહેવાય છે કે ‘તું ત્રણ લોકોને ઈશ્વર નથી’ ત્યારે પણ તારી ઈશ્વરતાનો સર્વથા નિષેધ અભિપ્રેત નથી, કારણ કે તું તારા શિષ્યોને ઈશ્વર તો છે જ; પણ ત્રિલોકેશ્વરતારૂપ વિશેષ માત્રનો જ નિષેધ બહીષ્ટ છે. તે જ પ્રમાણે પ્રતિષેધ પાંચસંખ્યાથી વિશિષ્ટ નથી એટલું જ તાત્પર્ય પાંચમા પ્રકારના નિષેધમાં છે; પ્રતિષેધનો સર્વથા અભાવ અભિપ્રેત છે જ નહિ.

ઈન્દ્રમૂર્તિ — મને આપની આ બધી વાતો સાવ અસંબદ્ધ જ લાગે છે. આપ જોતા નથી કે મારું ત્રિલોકેશ્વરપણું મૂળમાં જ અસત્ અવિદ્યમાન છે, માટે અસત્નો જ નિષેધ કરાયો છે. તે જ પ્રમાણે પ્રતિષેધનો પાંચમો પ્રકાર પણ સર્વથા અસત્ છે, માટે જ તેનો નિષેધ કરાયો છે. આ પ્રમાણે સંયોગ સમવાય સામાન્ય કે વિશેષ એ બધા પણ અસત્ જ છે, માટે ગૃહાદિમાં તેનો નિષેધ કરાય છે. આથી તો એમ જ સિદ્ધ થાય છે કે જે અસત્ છે તેનો નિષેધ થાય છે; તેથી ‘જેનો નિષેધ થાય છે તે વિદ્યમાન હોય જ છે’ એવું આપનું કથન અચુક છે.

મગવાન — મારા કથનને ધરાબર સમજવાનો પ્રયત્ન કરીશ તો તને તે સચુક્તિ જણાશે એ એમ તો કહું જ નથી કે જેનો નિષેધ કરાય છે તે સર્વત્ર સર્વથા હોય છે. મારા કહેવાનું તાત્પર્ય તો એટલું જ છે કે જ્યાં જે વસ્તુનો નિષેધ કરાતો હોય તે ત્યાં ભલે ન હોય, છતાં સર્વથા અસત્ તો તે અન્યત્ર તો વિદ્યમાન હોય જ છે; જેમ કે દેવદત્તનો સંયોગ ભલે તેના ઘરમાં ન હોય, પણ અન્યત્ર રસ્તામાં અગર બીજાના ઘરમાં તો દેવદત્તનો સંયોગ વિદ્યમાન હોય જ છે. આ જ પ્રકારે સમવાય સામાન્ય અને વિશેષની બાબતમાં પણ એ નિશ્ચિત છે કે તેનો નિષેધ એકત્ર થતો હોય તો અન્યત્ર તે સિદ્ધ — વિદ્યમાન હોય જ છે.

ઈન્દ્રમૂર્તિ — હું પણ આપની વાતને માનીને જ કહું કે શરીરમાં જીવ નથી, તો શું ખોટું? શરીરમાં અવિદ્યમાન એવા જીવનો જ હું નિષેધ કરું છું; પણ આપ તો શરીરમાં પણ જીવને માનો છો. તે બાબતમાં મને વાંધો છે.

મગવાન—તેં એમ કહીને મારો પરિશ્રમ ઓછો કર્યો છે; કારણ, મારો મૂળ ઉદ્દેશ જીવનું અસ્તિત્વ સિદ્ધ કરવાનો છે. તે બે શરીર જીવનો આશ્રય છે સિદ્ધ થતો હોય તો પછી તેનો આશ્રય તો સ્વતઃ સિદ્ધ થઈ જ જશે; કારણ, તે નિરાશ્રય તો નથી. તેં શરીરમાં જીવનો નિષેધ કર્યો તેથી તેની વિવિધતા તો ઉક્ત નિયમથી સિદ્ધ થઈ જ ગઈ. હવે તે વસ્તુતઃ શરીરમાં છે કે નહિ એ પ્રશ્ન વિચારવાનો છે. જીવિત શરીરમાં જીવની ઉપસ્થિતિનાં ચિહ્નો જ્ઞાનાદિ દેખાતાં હોય તો શા માટે તે શરીરમાં જીવ ન માનવો એ તું જ બતાવ.

“ઈન્દ્રમૂતિ—શરીરમાં જીવ માનવાને બદલે શરીરને જ જીવ માનવામાં શો વાંધો ?

મગવાન—શરીરમાં જીવ હોય છે ત્યાંસુધી ‘આ જીવ છે’ એવો વ્યવહાર થાય છે, પણ શરીરથી જીવનો સંબંધ છૂટી જાય છે ત્યારે ‘આ મરી ગયો’ એવો વ્યવહાર થાય છે વળી, જીવમાં મૂલતા આવે છે ત્યારે ‘આ મૂર્છિત થઈ ગયો છે’ એમ કહેવાય છે—ઈત્યાદિ વ્યવહારો માત્ર શરીરને જ જીવ માનવામાં આવે તો ઘટી શકે નહિ. (૧૫૭૪)

વળી, ‘જીવ’ એ પદ ‘ઘટ’ પદની જેમ વ્યુત્પત્તિવાળું શુદ્ધ પદ હોવાથી સાર્થક હોવું જોઈએ—અર્થાત્ ‘જીવ’પદનો કોઈ અર્થ હોવો જોઈએ.

જીવપદ સાર્થક છે જે પદ સાર્થક નથી હોતું તે વ્યુત્પત્તિવાળું શુદ્ધ પદ પણ નથી હોતું; જેમ કિત્તે કે ખરવિષાણુ આદિ પદ. ‘જીવ’પદ તો તેવું નથી—અર્થાત્ તે તો વ્યુત્પત્તિવાળું પદ છે; માટે તેનો અર્થ હોવો જોઈએ.

ઈન્દ્રમૂતિ—દેહ જ ‘જીવ’પદનો અર્થ છે; તેથી ભિન્ન બીજી કોઈ વસ્તુ ‘જીવ’પદનો અર્થ નથી શાસ્ત્રવચન પણ કહે છે કે “^૧ જીવ શબ્દ દેહ માટે જ વપરાય છે; જેમ કે આ જીવ છે, તેનો ઘાત નથી કરતો ” તાત્પર્ય એ છે કે જીવ તો તમે નિત્ય માનો છો; એટલે એના ઘાતનો તો પ્રશ્ન જ નથી; શરીરનો જ ઘાત થાય છે. માટે ઉક્ત વચનમાં જીવના ઘાતનો નિષેધ જે બતાવ્યો છે તે જીવશબ્દનો અર્થ શરીર માનીને જ છે.

મગવાન—‘જીવ’પદનો અર્થ શરીર ઘટી ન શકે, કારણ કે જીવશબ્દના પર્યાયો

શરીરશબ્દના પર્યાયોથી જુદા છે. જે શબ્દોના પર્યાયોમાં ભેદ

દેહ જીવપદનો હોય તે શબ્દોના અર્થમાં પણ ભેદ હોવો જોઈએ. જેમ ઘટશબ્દ અર્થ નથી અને આકાશશબ્દના પર્યાયો જુદા જુદા છે તો બન્ને શબ્દોના

અર્થ પણ જુદા છે, તેમ શરીર અને જીવના પર્યાયો

પણ જુદા છે—જેમકે જીવના પર્યાયો જન્તુ, પ્રાણી, સત્ત્વ, આત્મા આદિ છે, જ્યારે શરીરશબ્દના પર્યાયો દેહ, વપુ કાય, કલેવર આદિ છે. આમ પર્યાયોનો ભેદ છતાં

જે અર્થમાં અલેદ હોય તો સંસારમાં વસ્તુલેદ જ નહિ રહે; બધું એક જ રૂપ માનવું પડશે. ઉક્ત શાસ્ત્રવચનમાં જે શરીરને જીવ કહેવામાં આવ્યો છે તે ઉપચારથી છે, કારણ કે જીવ શરીરનો પ્રાયઃ સહચારી છે અને શરીરમાં અવસ્થિત પણ છે, તેથી શરીરમાં જીવનો ઉપચાર કરવામાં આવે છે. વસ્તુતઃ જીવ અને શરીર એ જુદા જ છે. જો તેમ ન હોય તો ‘જીવ તો ચાલ્યો ગયો, હવે શરીરને બાળી મૂકો’ આવો પ્રયોગ લોકો કરે છે તે ન સંભવે.

વળી, દેહ અને જીવનાં લક્ષણો પણ જુદાં છે — જીવ જ્ઞાનાદિ ગુણયુક્ત છે ત્યારે દેહ તો જડ છે. આથી પણ દેહ એ જ જીવ કેમ સંભવે? માટે તે બંનેને જુદા જ માનવા જોઈએ. પ્રથમ મેં તને એ સમજાવ્યું જ છે કે જ્ઞાનાદિ ગુણો દેહના સંભવે નહિ, કારણ કે દેહ મૂર્ત છે — ઇત્યાદિ. (૧૫૭૫-૭૬)

મેં આ પ્રકારે પ્રત્યક્ષ અને અનુમાનથી જીવનું અસ્તિત્વ સિદ્ધ કર્યું છતાં હજી તારા મનમાંથી સંદેહ ગયો જણાતો નથી; તો હવે સર્વજ્ઞવચનથી જીવમિદ્ધિ આ છેલ્લું પ્રમાણ એવું આપું છું કે જેથી તારો સંદેહ સર્વથા દૂર થઈ જશે:—

‘જીવ છે’ એવું મારું વચન તારે સત્ય માનવું જોઈએ, કારણ કે તે મારું વચન છે, જેમ તારા સંશયને પ્રતિપાદન કરનારું મારું વચન તે સત્ય માન્યું છે. અથવા તારે ‘જીવ છે’ એવું મારું વચન સત્ય માનવું જોઈએ કારણ કે એ સર્વજ્ઞનું વચન છે. તને માન્ય એવા સર્વજ્ઞના વચનની જેમ મારું પણ વચન તારે પ્રમાણ માનવું જોઈએ. (૧૫૭૭)

इन्द्रभूति—આપ સર્વજ્ઞ હો તેથી શું થયું? સર્વજ્ઞ શું જાહું ન બોલે?

મગવાન—ના, કદી નહિ; કારણ, મારામાં લય, રાગ, ક્રૂપ, મોહ એ દોષો, જેને લઈને મનુષ્ય જાહું અગર હિંસક વચન બોલે છે, સર્વજ્ઞ જૂઠું ન ચાલે તેનો સર્વથા અભાવ છે, તેથી મારાં બધાં વચનો સત્ય અને અહિંસક છે; જેમ જાતા એવા મધ્યસ્થનાં વચનો. માટે તારે મારા વચનમા વિશ્વાસ રાખીને જીવનું અસ્તિત્વ માનવું જોઈએ. (૧૫૭૮)

इन्द्रभूति—પણ આપ સર્વજ્ઞ છો તે હું કેવી રીતે જાણું?

મગવાન—હું તારા સર્વ સંશયોનું નિવારણ કરું છું એ જ મારા સર્વજ્ઞપણની સાબિતી છે. જે સર્વજ્ઞ ન હોય તે સર્વ સંશયોનું નિવારણ મગવાન સર્વજ્ઞ શાયા? કેવી રીતે કરી શકે? તને જે જે વિષયમાં સંદેહ હોય, જે તું ન જાણતો હોય—એ બધી બાબતો વિશે તું મને પૂછીને ખાતરી કરી લે કે હું સર્વ સંશયોનું નિવારણ કરનાર સર્વજ્ઞ છું કે નહિ. (૧૫૭૯)

આ પ્રમાણે, હે ગૌતમ, ઉપયોગલક્ષણ જીવને સર્વ પ્રમાણથી સિદ્ધ થયેલો માની લે. એ જીવ સંસારી અને સિદ્ધ એ બે પ્રકારનો છે. અને સંસારી જીવના પાછા ત્રસ અને સ્થાવર એવા બે લેહ છે તે પણ તું બાણી લે. (૧૫૮૦)

ઈન્દ્રભૂતિ—આપ તો જીવને નાના કહો છો પણ વેદાન્ત શાસ્ત્રમાં તો જીવ પ્રહ્મ એક જ છે, એમ કહ્યું છે; જેમકે—

જીવ એક જ છે

“જુદાં જુદાં ભૂતોમાં એક જ આત્મા પ્રતિષ્ઠિત છે. છતાં તે એકરૂપે અને નાનારૂપે જલમાં ચંદ્રના પ્રતિબિમ્બની

જેમ દેખાય છે.”

“આકાશ એક છે અને વિશુદ્ધ છે, છતાં તિમિર-ચોગાળો પુરુષ તેને અનેક માત્રાઓ—રેખાઓથી ચિત્રવિચિત્ર બુદ્ધિ છે. તે જ પ્રકારે વિકલ્પશૂન્ય—એક અને વિશુદ્ધ પ્રહ્મ છે, છતાં અવિદ્યા વડે બાણે તે કલુષિત ન થઈ ગયું હોય, તેમ તે ભિન્ન—અનેક લાગે છે.”

“જેનાં મૂળ ઉદ્ધર્વ—આકાશમાં છે અને શાખાઓ અધઃ—જમીનમાં છે એવા અર્થાથ—વૃક્ષને અવ્યય—શાશ્વત કહેવામાં આવ્યું છે. છન્દ એનાં પાંદડાં છે. જે તેને બાણે છે તે જ વેદજ્ઞ—પ્રહ્મજ છે.”

ઉપનિષદોમાં પણ કહ્યું છે—“જે હતું અને જે થશે, આ બધું પુરુષરૂપ

૧ “एक एव हि भूतान्मा भूत भूत प्रतिष्ठितः ।

एकवा बहुधा वैव दृश्यत जगन्मन्त्रवत् ॥”

પ્રહ્મખિન્દુ ઉપ૦ ૧૧

૨ “यथा विद्युद्दमाकाश तिमिराणलुप्तो जनः ।

सकीर्णमिव मात्राभिर्भिन्नाभिरमिमन्यत ॥

तथेदममल ब्रह्म निर्विकल्पमविद्यया ।

कलुषत्वमिवापन्न भेदरूप प्रकाशत ॥”

બૃહદારણ્યકભાષ્યવાતિક ૩-૪-૪૩, ૪૪ ।

૩ “ऊर्ध्वमूलमधःशास्त्रमश्वत्थ प्रादुरव्ययम् ।

छःशसि यस्य पर्णानि यस्त वेद स वेदवित् ॥”

મગવદ્ગીતા ૧૫-૧. યોગશિખોપનિષદ ૬-૧૪

૪ “पुरुष एवेदं गि सर्वं यद् भूत यच्च भाव्यम्, उतामृतत्वस्येशानो यदन्नेनातिरोहति ।”

છપાયેલ વિરોધ આવશ્યક લાગ્યતી દીક્રામાં પુરુષ એવેદ ગિન સર્વ એવો પાદ છે, પણ ખરી સ્થિતિ જુદી છે. આ મંત્ર ઋગ્વેદ ૧૦. ૯૦ ૨. સામવેદ ૧૧૬. યજુર્વેદ ૩૧. ૨. અને અથર્વવેદ ૧૬. ૧. ૪. ચારેમાં છે. અને પદ પુરુષ એવેદ સર્વ એવો જ છે. ક્રૂત યજુર્વેદી પાદની વચ્ચે આવતા અનુસ્વારને બદલે ‘યુ’ એવો ઉચ્ચાર કરે છે અને ઋગ્વેદી કે અથર્વવેદી તેવો ઉચ્ચાર ન કરતાં અનુસ્વારને અનુસ્વાર રૂપે જ ઉચ્ચારે છે. એમ લાગે છે કે યજુર્વેદીના એ ઉચ્ચારબદલને લિપિમાં ઉતારતા કાલક્રમે ‘ગિન’ એવો વિપર્ણસ થયો છે.

જ છે, તે પુરુષ જ અમૃતનો સ્વામી છે જે અન્નથી વધે છે.” ૩ “જે કંપે છે, જે નથી કંપતું, જે દૂર છે, જે નજીક છે, જે બધાના અંતરમાં છે અને જે સર્વત્ર બાદ્ય છે — એ બધું પુરુષ જ છે.”

આ પ્રકારે બધું એક બ્રહ્મરૂપ જ માનીએ તો શો વાંધો?

મગવાન—હે ગૌતમ! નારક, દેવ, મનુષ્ય અને તિર્યચ એ સર્વ પિંડોમાં આકાશની જેમ આત્મા બે એક જ હોય તો શો દોષ આવે એ તારો પ્રશ્ન છે. પણ આકાશની જેમ સર્વ પિંડોમાં આત્મા એક જ સંભવે નહિ, કારણ કે આકાશનું સર્વત્ર એક જ લિંગ — લક્ષણ અનુભવાય છે; જીવ અનેક છે માટે આકાશ સર્વત્ર એક જ છે, પણ જીવ વિશે તેમ નથી. પ્રત્યેક પિંડમાં તે વિલક્ષણ છે, માટે જીવને સર્વત્ર એક ન માની શકાય. એવો નિયમ છે કે લક્ષણલેહ હોય તો વસ્તુલેહ માનવો બેઠાં. તદનુસાર જીવનાં લક્ષણો પ્રતિપિંડમાં જુદાં જુદાં અનુભવાતાં હોય તો પ્રતિપિંડમાં જીવોને જુદા જ માનવા બેઠાં. (૧૫૮૧)

તે વસ્તુનું સાધક અનુમાન આ પ્રમાણે છે:—

જીવો નાના — ભિન્ન છે. કારણ કે તેમાં લક્ષણલેહ છે, ઘટાદિની જેમ. જે વસ્તુ ભિન્ન નથી હોતી તેમાં લક્ષણલેહ પણ નથી હોતો; જેમ આકાશમાં.

વળી, બે જીવ એક જ હોય તો સુખ-દુઃખ, બંધ-મોક્ષ — એની પણ વ્યવસ્થા બને નહિ; માટે જીવો અનેક માનવા બેઠાં. આપણે બેઠાં છીએ કે સંસારમાં એક જીવ સુખી છે અને બીજો દુઃખી, એક બંધનબદ્ધ છે તો બીજો બંધન-મુક્ત — સિદ્ધ. એક જ જીવ સુખી અને દુઃખી એક જ સમયે સંભવે નહિ. તે જ પ્રમાણે એક જ જીવ એકકાળે બદ્ધ અને મુક્ત સંભવે નહિ, કારણ કે તેમાં વિરોધ છે. (૧૫૮૨)

ઈન્દ્રમૂતિ—જીવનું લક્ષણ જ્ઞાનદર્શનરૂપ ઉપયોગ છે. અને તે તો સર્વ જીવોમાં છે, તો પછી પ્રતિપિંડમાં લક્ષણલેહ શાથી માનો છો?

મગવાન — બધા જીવોમાં ઉપયોગરૂપ સામાન્ય લક્ષણ સમાન છતાં પ્રત્યેક શરીરમાં વિશેષ વિશેષ ઉપયોગ અનુભવાય છે. અર્થાત્ ઉપયોગના અપકર્ષ અને ઉત્કર્ષનું તારતમ્ય જીવોમાં અનન્ત પ્રકારનું હોવાથી જીવો પણ અનન્ત જ માનવા બેઠાં. (૧૫૮૩)

ઈન્દ્રમૂતિ—જીવને એક માનીએ તો સુખ-દુઃખ અને બંધ-મોક્ષ ન ઘટી શકે એમ આપે કંઈ તેનું વિશેષ સ્પષ્ટીકરણ કૃપા કરીને કરો

૨ ચંદ્રજાતિ ચર્મજાતિ યદ્ દૂરે ચદુ અન્તિકે ।

ચદન્તરસ્ય સર્વસ્ય, ચન્ સવસ્યાસ્ય ચાચ્ચતઃ ॥

ઈશાવાસ્થોપનિષદ મંત્ર ૫

મગવાન—સર્વત્ર જીવને એક માનીએ તો તેને સર્વગત—સર્વવ્યાપી માનવો પડે. પણ જેમ આકાશ સર્વગત હોવાથી તેમાં સુખ-દુઃખ કે બંધ-મોક્ષ નથી ઘટતા, તેમ જીવમાં પણ તે જ સર્વગત હોય તો સુખ-દુઃખ અને બંધ-મોક્ષ સંભવી શકે નહિ. જેમાં સુખ-દુઃખ કે બંધ-મોક્ષ હોય છે તે સર્વગત પણ નથી હોતો; જેમ દેવદત્ત.

વળી, જે એક જ હોય છે તે કર્તા, લોકતા, મનન કરનાર કે સંસારી પણ હોઈ શકે નહિ; જેમ આકાશ. માટે જીવને એક નહિ, પણ અનંત માનવા જોઈએ. (૧૫૮૪)

વળી, બધા જીવો એક જ હોય, તેમાં જો લેહ ન જ હોય, તો સંસારમાં કોઈ સુખી ન રહે, કારણ કે ચાર ગતિના જીવોમાં નારક અને તિર્થંચી જ વધારે છે અને તેઓ તો નાના પ્રકારની શારીરિક—માનસિક પીડાથી અસ્ત હોવાથી દુઃખી જ છે. આમ જીવનો અધિક અંશ દુઃખી હોવાથી જીવને દુઃખી જ કહેવો જોઈએ, પણ સુખી નહિ. જેમ કેઈના આખા શરીરમાં રોગ વ્યાપ્ત હોય અને માત્ર એક આંગળી જ રોગ મુક્ત હોય તો તેને રોગી જ કહેવાય છે, તેમ જીવોના મોટા ભાગમાં દુઃખ વ્યાપ્ત હોય તો જીવને દુઃખી જ કહેવો જોઈએ, તેને સુખી કહી શકાય નહિ. વળી, કોઈ જીવ મુક્ત પણ નહિ સંભવે અને તેથી જ સુખી પણ નહિ સંભવે, કારણ કે જીવોનો અધિકાંશ તો બદ્ધ જ છે. જેમ કેઈને આખા શરીરે ખીલા મારવામાં આવ્યા હોય અને માત્ર એક આંગળી જ છૂટી રાખવામાં આવી હોય તો તેને છૂટો—સ્વતંત્ર કહી શકાય નહિ, તેમ જીવનો પણ અધિકાંશ બદ્ધ હોય તો એકાંશથી મુક્તિને કારણે તેને મુક્ત કહી શકાય નહિ. આ પ્રમાણે બધા જીવોને એક જ માનવાથી કેઈ સુખી કે મુક્ત કહેવાશે નહિ; માટે જીવોને અનેક માનવા જોઈએ (૧૫૮૫)

ઇન્દ્રભૂતિ—જીવો એક નહિ પણ અનેક છે, એ આપતું કથન યુક્તિસિદ્ધ છે; પણ પ્રત્યેક જીવને^૧ સાંખ્ય આદિ દર્શનોમાં મનાય છે તેમ સર્વવ્યાપ્ત માનવામાં આવે તો શો વાંધો ?

મગવાન—જીવ સર્વવ્યાપી નહિ પણ શરીરવ્યાપી છે, કારણ કે તેના ગુણો શરીરમાં જ ઉપલબ્ધ થાય છે. જેમ ઘટના ગુણો જીવ વ્યાપક નથી ઘટથી બાહ્ય દેશમાં ઉપલબ્ધ નથી થતા તેથી તે વ્યાપક નથી, તેમ આત્માના ગુણો પણ શરીરથી બહાર ઉપલબ્ધ નથી થતા, માટે તે શરીરપ્રમાણ જ છે.

૧ રીક્ષમાં 'તૈયાયિકાદિ' છે; પણ સાંખ્યો પ્રાચીન છે તેથી તે 'સાંખ્યાદિની જેમ' એમ લખ્યું છે.

અથવા, જ્યાં જેની ઉપલબ્ધિ પ્રમાણસિદ્ધ નથી અર્થાત્ જે જ્યાં પ્રમાણથી અનુપલબ્ધ છે ત્યાં તેનો અભાવ માનવો જોઈએ; જેમ ભિન્ન એવા ઘટમાં પડતો અભાવ છે. શરીરની બહાર સંસારી આત્માની અનુપલબ્ધિ હોવાથી તેનો પણ શરીરથી બહાર અભાવ માનવો જોઈએ. (૧૫૮૬)

એટલે જીવમાં કર્તૃત્વ, ભોક્તૃત્વ, બંધ, મોક્ષ, સુખ અને દુઃખ તથા સંસાર એ બધું જો તેને અનેક—નાના અને અસર્વગત—શરીરવ્યાપી માનવામાં આવે તો જ યુક્તિસંગત થાય છે. માટે જીવને અનેક અને અસર્વગત માનવો જોઈએ. (૧૫૮૭)

ઇન્દ્રમૂર્તિ—આપની યુક્તિઓ સાંભળીને જીવ વિશેનો સંદેહ હવે હું છોડવા ચાહું જ છું; પણ પેલું ‘વિજ્ઞાનઘન एव एतन्मयः’ ઇત્યાદિ વેદવાક્ય મારી સામે આવે છે અને મને પાછો સંદેહમાં મૂકી દે છે કે જો જીવ યુક્તિસિદ્ધ હોય તો પછી વેદમાં શા માટે એમ કહેવામાં આવ્યું ?

મગવાન—ગૌતમ ! તું એ વેદપદોનો સમ્યગ્-અર્થ જાણતો નથી, એટલે જ તું એમ માને છે કે પદનાં અંગો અર્થાત્ કારણોના સમુદાય માત્રથી જે વિજ્ઞાનઘન સમુદ્ભૂત થાય છે, એ વિજ્ઞાન માત્ર આત્મા છે. એથી અતિરિક્ત કોઈ આત્મા નથી, જે પરલોકથી આવતો હોય; અને પાછો તે વિજ્ઞાનરૂપ આત્મા ભૂતોનો નાશ થઈ જાય છે ત્યારે વિનષ્ટ થઈ જાય છે તેથી તે પરલોક કે પરલવમાં જતો પણ નથી; એટલે એ જીવ પૂર્વલવમાં અમુક હતો ને ત્યાંથી આ જન્મમાં આવ્યો, તેમ જ તે જીવ અહીંથી મરી આવતા જન્મમાં અમુકરૂપે થશે એવી કોઈ જન્મજન્માંતરમાં એક જીવવ્યક્તિનું અસ્તિત્વ સૂચવતી પ્રેત્યસંજ્ઞા — પરલોકવ્યવહાર નથી; અર્થાત્ એમ નથી કહેવાતું કે અમુક પ્રથમ નારક કે દેવ હતો પણ હવે મનુષ્ય થયો છે. તે વેદવાક્યનો તું તાત્પર્યાર્થ એમ સમજે છે કે જીવ એક લવથી બીજા લવમાં જતો નથી, કારણ કે તે ભૂતસમુદાયથી નવો જ ઉત્પન્ન થાય છે અને સમુદાયના નાશ સાથે નષ્ટ પણ થઈ જાય છે (૧૫૮૮-૯૦)

હો ગૌતમ ! ઉક્ત વેદવાક્યનો તું ઉપર પ્રમાણે શબ્દાર્થ કરે છે એટલે જ તને એમ લાગે છે કે જીવ છે જ નહિ. પણ વેદનાં જ ‘^૨ ન હ વૈ સશરીરસ્ય ઇત્યાદિ બીજાં વાક્યોમાં જીવનું અસ્તિત્વ બતાવવામાં આવ્યું છે. અને વળી.

૧. જુઓ ગાથા ૧૫૫૩ની વ્યાખ્યા.

૨. ગાથા ૧૫૫૩ ની વ્યાખ્યા જુઓ.

“અગ્નિદોષં જુહવાત્” ઇત્યાદિ વાક્યોમાં અગ્નિહવનની ક્રિયાનું ફળ પરલોકમાં સ્વર્ગ ખતાવ્યું છે જે જીવંતરમાં જનાર નિત્ય આત્મા માન્યા વિના સંભવી શકે નહિ; એટલે આ પ્રકારે જીવના અસ્તિત્વ વિશે પરસ્પર વિરોધી એવાં વેદવાક્યોના શ્રવણથી તને જીવના અસ્તિત્વ વિશે, મારી યુક્તિઓ સાંભળ્યા છતાં, સંદેહ થાય છે કે વસ્તુતઃ જીવ હશે કે નહિ.

પણ, હે ગૌતમ ! હવે આવો સંશય કરવાને કાંઈ કારણ નથી. વેદપદોનો જે પૂર્વોક્ત અર્થ તેં કયો છે તે યથાર્થ નથી, પણ જે અર્થ હું તને ખતાવું છું તે સાંભળ. (૧૫૯૧-૯૨)

હન્દ્રમૂર્તિ—આપ જ કૃપા કરી તે વેદપદોનો સાચો અર્થ ખતાવો, જેથી મારો સંશય દૂર થાય

મગવાન—ઉક્ત ‘વિજ્ઞાનધન એવ’^૨ ઇત્યાદિ વાક્યમાં ‘વિજ્ઞાનધન’ એ શબ્દનો અર્થ જીવ છે, કારણ કે વિજ્ઞાન અર્થાત વિશેષ જ્ઞાન તે વિજ્ઞાન કહેવાય છે. જ્ઞાન-દર્શનરૂપ એ જ વિજ્ઞાન છે. એ વિજ્ઞાનથી અનન્ય—અભિન્ન હોવાને લીધે તેની સાથે જે એકરૂપે ધન—નિખિડ અર્થ ગયો હોય તે જીવ વિજ્ઞાનધન કહેવાય છે અથવા એ જીવના પ્રત્યેક પ્રદેશમાં અનન્તાનન્ત વિજ્ઞાનપર્યાયોનો સંઘાત થયેલો હોવાથી પણ જીવને ‘વિજ્ઞાનધન’ કહેવાય છે.

ઉક્ત વાક્યમાં જે ‘એવ’ એવું પદ છે તેનું તાત્પર્ય એવું છે કે જીવ વિજ્ઞાનધન જ છે, અર્થાત્ વિજ્ઞાનરૂપ જ છે; વિજ્ઞાન જીવનું સ્વરૂપ જ છે. જીવથી વિજ્ઞાન અત્યન્ત ભિન્ન નથી, કારણ કે વિજ્ઞાન જો જીવથી સર્વથા ભિન્ન હોય તો જીવ જડસ્વરૂપ બની જાય. તેથી નૈયાયિક વગેરે જેઓ જ્ઞાનને આત્માનું સ્વરૂપ નથી માનતા તેમને મતે આત્મા જડરૂપ બની જશે

“મૂર્તેમ્યઃ સમુત્પાદ” ઇત્યાદિનું તાત્પર્ય આ પ્રમાણે છે :—ઘટ-પટ આદિ ભૂતોથી ઘટવિજ્ઞાન પટવિજ્ઞાન આદિ રૂપે વિજ્ઞાનધન જીવ ઉત્પન્ન થાય છે, કારણ કે જ્ઞેયથી જ્ઞાનની ઉત્પત્તિ થાય છે. પ્રસ્તુતમાં ઘટઆદિ જ્ઞેય વસ્તુઓ ભૂતો છે, તેથી એમ કહી શકાય કે ઘટઆદિ ભૂતોથી ઘટવિજ્ઞાન ઉત્પન્ન થયું એ ઘટવિજ્ઞાન જીવનો એક વિશેષ પર્વાય છે. વળી જીવ એ વિજ્ઞાનમય છે, તેથી એમ કહી શકાય કે ઘટવિજ્ઞાનરૂપ જીવ ઘટ નામના ભૂતથી ઉત્પન્ન થયો છે. તે જ પ્રકારે પટવિજ્ઞાનરૂપ જીવ પટ નામના ભૂતથી ઉત્પન્ન થયો, ઇત્યાદિ. આમ જીવના અનન્ત પર્વાયો તે તે ભૌતિક વિષયોની અપેક્ષાએ ઉત્પન્ન થાય છે. અને જીવના પર્વાયો

૧. જુઓ આ. ૧૫૫૩ ની વ્યાખ્યા.

૨. જુઓ આ. ૧૫૫૩ ની વ્યાખ્યા.

તેનાથી અભિન્ન હોવાને લીધે જીવ તે તે વિજ્ઞાનરૂપે ભૂતોથી ઉત્પન્ન થાય છે, એમ કહેવું તે ઉચિત જ છે. (૧૫૯૩)

“તાન્યેવાનુ વિનયતિ” નો અર્થ એવો છે કે જ્ઞાનના આલમ્બનરૂપ ભૂતો જ્યારે જ્ઞેયરૂપે વિનાશને પ્રાપ્ત કરે છે ત્યારે તેનાથી ઉત્પન્ન થયેલ વિજ્ઞાનધન પણ નષ્ટ થઈ જાય છે. અર્થાત્ ઘટાદિની જ્ઞેયરૂપતા જ્યારે નષ્ટ થઈ જાય છે ત્યારે ઘટવિજ્ઞાનાદિ આત્મપર્યાય પણ નષ્ટ થઈ જાય છે. ઉક્ત પર્યાય વિજ્ઞાનધન—જીવથી અભિન્ન હોવાથી વિજ્ઞાનધન—જીવનો પણ નાશ થઈ જાય છે, એમ કહેવું અનુચિત નથી. વિષયનું વ્યવધાન, તેનું સ્થગિત થઈ જવું—હયાતીમાંથી હોપાર્થ જવું, અન્ય-વિષયમાં મનને જોડવું, ઇત્યાદિ કારણોને લઈને જ્યારે આત્મા અન્યવિષયમાં ઉપયોગવાળો થાય છે ત્યારે ઘટાદિની જ્ઞેયરૂપતાનો નાશ થાય છે, અને પટાદિની જ્ઞેયરૂપતા ઉત્પન્ન થાય છે તેથી આત્મામાં ઘટાદિ વિજ્ઞાન નષ્ટ થાય છે અને પટાદિ વિજ્ઞાન ઉત્પન્ન થાય છે. સારાંશ એ છે કે ઘટાદિ વિજ્ઞેય ભૂતોથી ઘટવિજ્ઞાનાદિ પર્યાયરૂપે વિજ્ઞાનધન—જીવ ઉત્પન્ન થાય છે અને કાલક્રમે વ્યવધાનાદિ કારણે જીવની અન્ય વિષયમાં ઉપયોગની પ્રવૃત્તિ થવાથી જ્યારે ઘટાદિ ભૂતોની વિજ્ઞેયરૂપતા નષ્ટ થાય છે ત્યારે ઘટાદિ જ્ઞાનપર્યાયરૂપે વિજ્ઞાનધન—જીવનો પણ નાશ થાય છે. (૧૫૯૪)

આ પ્રકારે આત્મા પૂર્વપર્યાયના વિગમ-નાશની અપેક્ષાએ વિગમ-વ્યય સ્વભાવ-વાળો છે અને અપરપર્યાયની ઉત્પત્તિની અપેક્ષાએ સંભવ—જીવ નિત્યાનિત્ય છે ઉત્પાદ સ્વભાવવાળો છે. આપણે જોયું કે ઘટાદિ વિજ્ઞાનરૂપ ઉપયોગનો નાશ થવાથી પટાદિ વિજ્ઞાનરૂપ ઉપયોગ ઉપજાય છે; આથી જીવમાં ઉત્પાદ અને વ્યય એ બંને સ્વભાવ હોવાથી તે વિનાશી સિદ્ધ થાય છે. પણ વિજ્ઞાનની સંતતિની અપેક્ષાએ વિજ્ઞાનધન—જીવ અવિનાશી—ધ્રુવ પણ સિદ્ધ થાય છે. સારાંશ કે આત્મામાં સામાન્ય વિજ્ઞાનનો અભાવ તો ક્યારેય થતો જ નથી, વિશેષ વિજ્ઞાનનો અભાવ થાય છે; તેથી વિજ્ઞાન સંતતિ—વિજ્ઞાન સામાન્યની અપેક્ષાએ જીવ નિત્ય છે, ધ્રુવ છે, અવિનાશી છે. આ પ્રકારે સંસારની બધી વસ્તુ ઉત્પાદ વ્યય અને પ્રૌઢ્ય એમ ત્રિસ્વભાવ છે. કોઈપણ એવી વસ્તુ નથી જેનો સર્વથા વિનાશ થઈ જતો હોય અથવા સર્વથા અપ્રવર્ત ઉત્પાદ થતો હોય. (૧૫૯૫)

“ન પ્રેત્ય સજ્ઞાસ્તિ” એ વાક્યાંશનો ભાવ આ પ્રમાણે છે:—જ્યારે અન્ય વસ્તુમાં ઉપયોગ પ્રવૃત્ત થાય છે ત્યારે પૂર્વ વિષયનું વિજ્ઞાન તો ચાટ્યું ગયું હોવાથી પહેલાની જ્ઞાનસંજ્ઞા હોતી નથી, કારણ કે તે વખતે જીવનો ઉપયોગ સાંપ્રત—વર્તમાન વસ્તુ વિશેનો હોય છે. સારાંશ એ છે કે જ્યારે ઘટોપયોગ નિવૃત્ત થઈ ઘટોપયોગ પ્રવર્તમાન હોય છે ત્યારે ઘટોપયોગ સંજ્ઞા હોતી નથી, કારણ કે એ

ઉપયોગ તો નિવૃત્ત થઈ ગયો હોય છે. પરંતુ તે વખતે પટોપયોગ સંજ્ઞા જ હોય છે, કારણ કે ત્યારે પટોપયોગ વર્તમાન છે.

આ પ્રકારે ઉક્ત વેદવાક્યમાં વિજ્ઞાનધન પદથી જીવનું જ કથન કરવામાં આવ્યું છે એમ સ્વીકારી તે વિષયમાં સંદેહને અવકાશ આપવો જોઈએ નહિ. (૧૫૨.૬)

હન્દમૂર્તિ—આપે એમ કહ્યું છે કે ‘ઘટાદિ ભૂતોથી વિજ્ઞાનધન—જીવ ઉત્પન્ન થાય છે;—એટલે આપની બ્યાખ્યા માનીએ તોપણ જીવ એ ભૂતથી સ્વતન્ત્ર દ્રવ્ય નહિ પણ ભૂતોનો ધર્મ જ સિદ્ધ થાય છે; અર્થાત્ વિજ્ઞાનધન-જીવ પૃથિવ્યાદિ ભૂતમય જ સિદ્ધ થાય છે, કારણ કે વિજ્ઞાનની ઉત્પત્તિ ભૂતો હોય તો જ થાય છે અને જે ભૂતો ન હોય તો નથી થતી. એટલે કે વિજ્ઞાનનો અન્વય-વ્યતિરેક ભૂતો સાથે હોવાથી તે ભૂતોનો જ ધર્મ છે; જેમ ચન્દ્રિકા ચંદ્રનો ધર્મ છે.

મગવાન—તારું કથન બરાબર નથી, કારણ કે ભૂતોના અભાવમાં પણ જ્ઞાન હોય છે: તેથી ભૂતો સાથે જ્ઞાનનો વ્યતિરેક-નિયમ અસિદ્ધ છે.

વિજ્ઞાન મૂતધર્મ નર્થા

હન્દમૂર્તિ—તે કેવી રીતે? આપે તો પ્રથમ કહ્યું જ છે કે ભૂતોની વિજ્ઞેયરૂપતા નષ્ટ થયે વિજ્ઞાન પણ નષ્ટ થઈ જાય છે; અર્થાત્ ભૂતોના અભાવમાં વિજ્ઞાન પણ નથી હોતું. આ પ્રકારે વિજ્ઞાનનો ભૂતો સાથે વ્યતિરેક અસિદ્ધ નથી.

મગવાન—મેં વિજ્ઞાનનો સર્વથા અભાવ તો બતાવ્યો જ નથી. વિશેષ-વિજ્ઞાનનો નાશ થયા છતાં વિજ્ઞાનસંતતિ—વિજ્ઞાન સામાન્યનો નાશ નથી થતો આ વસ્તુ મેં તને સમજાવી છે—તે તું ભૂલી કેમ જાય છે? આથી ભૂતોનો વિજ્ઞેયરૂપે નાશ થયા છતાં સામાન્ય વિજ્ઞાનનો અભાવ થતો નથી એટલે ભૂતોનો વિશેષજ્ઞાનો સાથે અન્વય-વ્યતિરેક સિદ્ધ છતાં, સામાન્ય વિજ્ઞાન સાથે વ્યતિરેક અસિદ્ધ જ છે. તેથી જ વિજ્ઞાન એ ભૂતધર્મ ન હોઈ શકે વળી વેદમાં જ ભૂતોના અભાવમાં પણ વિજ્ઞાનનું અસ્તિત્વ બતાવવામાં આવ્યું જ છે એટલે પણ વિજ્ઞાનધન ભૂતધર્મ ન બની શકે. (૧૫૨.૭)

હન્દમૂર્તિ—વેદના કયા વાક્યમાં એમ કહ્યું છે કે ભૂતના અભાવમાં પણ વિજ્ઞાન છે?

મગવાન—વેદમાં એક વાક્ય છે—“અસ્તમિતે આદિત્યે યાજ્ઞવલ્ક્ય! ચન્દ્ર-મસ્યસ્તમિતે, શાન્તેઽજ્ઞૌ, શાન્તાયા વાચિ, કિજ્યોત્તિરેવાયં પુરુષઃ? આત્મજ્યોત્તિરેવાયં મન્નાદિતિ હોવાચ ।” અર્થાત્ હે યાજ્ઞવલ્ક્ય! જ્યારે સૂર્ય અસ્ત થઈ જાય છે, ચન્દ્ર અસ્ત થઈ જાય છે, અગ્નિ શાન્ત થઈ જાય છે, વચન શાન્ત થઈ જાય છે ત્યારે પુરુષમાં કઈ જ્યોતિ હોય છે? સત્મા- એ સમયે આત્મ-

જ્યોતિ છે.” આ વાક્યમાં પુરુષમાં કશું તેજ છે એવા પ્રશ્નના ઉત્તરમાં જણાવ્યું છે કે પુરુષ આત્મજ્યોતિ છે. પ્રસ્તુતમાં પુરુષનો અર્થ આત્મા છે અને જ્યોતિનો અર્થ જ્ઞાન છે. તાત્પર્ય એ ઘણે કે જ્યારે બાહ્ય બધા પ્રકાશ અસ્ત થઈ જાય છે ત્યારે પણ આત્મામાં જ્ઞાનનો પ્રકાશ તો છે જ; કારણ, આત્મા સ્વયં જ્ઞાનરૂપ છે. આથી જ્ઞાનને જૂતોને ધર્મ કહી શકાય નહિ. (૧૫૯૮)

વળી તે જૂતોની સાથે જ્ઞાનનો અન્વય-વ્યતિરેક છે એમ કહ્યું; પણ તે વાત બરાબર નથી; કારણ, જૂતો હોવા છતાં મૃતશરીરમાં જ્ઞાન નથી અને જૂતોનો અભાવ છતાં મુક્તાવસ્થામાં જ્ઞાન છે. એટલે જ જૂતોનો જ્ઞાન સાથે અન્વય કે વ્યતિરેક અસિદ્ધ છે. તેથી જ્ઞાન એ જૂતધર્મ ન સંભવે. જેમ ઘટનો સદ્ભાવ છતાં પટનો સદ્ભાવ નિયમથી નથી હોતો અને ઘટનો અભાવ છતાંય પટનો સદ્ભાવ હોઈ શકે તેથી પટને ઘટથી ભિન્ન માનવામાં આવે, તે જ પ્રમાણે જ્ઞાનને પ્રજ્ઞ જૂતોથી ભિન્ન માનવું જોઈએ. તે જૂતોનો ધર્મ સંભવે નહિ. (૧૫૯૯)

આથી સિદ્ધ થાય છે કે ઉક્ત વેદપદોનો અર્થ તું બ્રહ્મતો નથી. અથવા તો એમ જ કહેવું જોઈએ કે તું સર્વે વેદપદોનો અર્થ પદનો અર્થ શા? બ્રહ્મતો નથી, કારણ કે તને વેદપદો સાંભળતાં સંદેહ થાય છે કે એનો અર્થ શો હશે. શું વેદપદોનો અર્થ શ્રુતિમાત્ર છે? વિજ્ઞાનમાત્ર છે? કે વસ્તુભેદરૂપ છે? અર્થાત્ તે અર્થ શું શબ્દરૂપ છે? કે શબ્દથી થતા વિજ્ઞાનરૂપ છે? કે બાહ્ય વસ્તુ-વશેષરૂપ છે? વળી બાહ્ય વસ્તુ-વશેષમાં પણ શું ભતિરૂપ અર્થ છે? દ્રવ્યરૂપ છે? ગુણરૂપ છે? કે ક્રિયારૂપ છે? આવો સંદેહ તને સર્વે વેદપદો વિશે છે તેથી એમ કહેવું જોઈએ કે તું વેદના કોઈ પણ પદનો અર્થ સમ્યક્ બ્રહ્મતો નથી પણ તારે આવો સંદેહ અયુક્ત છે, કારણ કે અમુક વસ્તુનો ધર્મ અમુક જ છે અને અન્ય નથી એવો નિશ્ચય કરી શકાતો જ નથી (૧૬૦૦-૧૬૦૧)

इन्द्रभूति—એમ શાથી કહે છે?

भगवान्—કારણ કે સંસારની સમસ્ત વસ્તુઓ સર્વમય છે.

इन्द्रभूति—તે કેવી રીતે?

भगवान्—વસ્તુના પચાસે બે પ્રકારના છે—સ્વપચાંચ અને પરપચાંચ. એ બન્ને પચાંચોની અપેક્ષાએ વિચાર કરવામાં આવે તો વસ્તુની સર્વમયતા વસ્તુ સામાન્યરૂપે સર્વમય સિદ્ધ થાય છે. પણ માત્ર સ્વપચાંચોની વિવક્ષા કરવામાં આવે તો સર્વ વસ્તુ વિવિક્ત છે, સર્વથી વ્યાવૃત્ત છે, અસર્વમય છે. આ પ્રકારે વેદના પ્રત્યેક પદનો

જે વિવક્ષાધીન અર્થ વિચારવામાં આવે તેા તે સામાન્ય-વિશેષાત્મક જ હોવો જોઈએ. પણ તે અમુક જ પ્રકારનો છે અને અમુક પ્રકારનો નથી જ એમ ન કહી શકાય, કારણ કે વસ્તુ પછી તે વાચ્યરૂપ હોય કે વાચક—શબ્દરૂપ હોય, પણ સ્વ-પર પચાંચોની દૃષ્ટિએ તે વિશ્વરૂપ જ છે. આથી સામાન્ય વિવક્ષાએ ‘ઘટ’ શબ્દ સર્વાત્મક હોવાથી તે દ્રવ્ય ગુણ ક્રિયા આદિ સમસ્ત અર્થોનો વાચક છે, પણ વિશેષાપેક્ષાથી તે પ્રતિનિયતરૂપે હોવાથી વિશિષ્ટ આકારવાળા માટી આદિના પિંડનો જ વાચક બને છે એ જ રીતે પ્રત્યેક શબ્દ વિશે કહી શકાય કે તે સામાન્યવિવક્ષાથી બધા અર્થોનો વાચક બની શકે, પણ વિશેષાપેક્ષાથી જે કોઈ એક અર્થમાં તે રૂઢ હોય તેનો વાચક બને છે. (૧૬૦૨-૧૬૦૩)

આ પ્રકારે જ્યારે જરા-મરણથી મુક્ત એવા ભગવાને ધન્દ્રભૂતિને સંશય દૂર કર્યો ત્યારે તેણે પોતાના પાંચસો શિષ્યો સાથે ભગવાન પાસે દીક્ષા લીધી. (૧૬૦૪)

આગળ કર્મ વગેરેની ચર્ચામાં આ ચર્ચા સાથે જે અંશમાં સામ્ય હોય તેનો ત્યા સંબંધ જોડીને તે ચર્ચા સમજી લેવી જોઈએ તેમાં જે વિશેષતા છે તે વિશે હું આગળ કહીશ (એમ આચાર્ય જિનભદ્ર કહે છે.) (૧૬૦૫)

દ્વિતીય ગણધર અભિભૂતિ

કર્મના અસ્તિત્વની ચર્ચા

ઇન્દ્રભૂતિની દીક્ષાની વાત સાંભળીને તેના જ નાનાભાઈ ખીબા વિકાન અભિભૂતિને થયું કે શ્રમણ મહાવીર પાસે જાઉં અને તે શ્રમણને હરાવીને ઇન્દ્ર-ભૂતિને પાછો લઈ આવું. આમ વિચારી તે ક્રોધાવિષ્ટ થઈને ભગવાન પાસે આવ્યો. એ વિચારતો હતો કે મારો મોટો ભાઈ શાસ્ત્રાર્થમાં તો અજ્ઞેય છે; નક્કી શ્રમણ મહાવીરે તેને છગકપટથી ઠગ્યો હોવો જોઈએ. એ શ્રમણ નક્કી કોઈ ઇન્દ્રજલિક— માયાવી હોવો જોઈએ. તેણે ન જાણે શું શું કયું હશે? ત્યાં જો કંઈ બને છે તે હું નજરે તો જોઉં અને તેની જાલને ઉઘાડી પાડું. એમ પણ બને કે તેમણે ઇન્દ્રભૂતિને હરાવ્યો પણ હોય. મારા એક પણ પક્ષનો જો તે પાર પામી જશે તો હું પણ તેમનો શિષ્ય થઈ જઈશ. આ પ્રમાણે યોદ્ધાને તે ભગવાનની પાસે પહોંચી ગયો. (૧૬૦૬-૧૬૦૮)

જન્મ-જરા-મરણથી મુક્ત એવા ભગવાને તેને “આવ, અભિભૂતિ ગૌતમ !” એમ નામ અને ગોત્રથી યોલાવ્યો, કારણ કે તેઓ સર્વજ્ઞ-સર્વદર્શી હતા પણ અભિભૂતિએ વિચાર્યું કે સંસારમાં મને કોણ નથી જાણતું; એટલે મને મારાં નામ-ગોત્રથી યોલાવ્યો તેમાં કંઈ નવાઈ નથી; પણ જો તેઓ મારા મનમા રહેલા સંશયને જાણી લે અગર દૂર કરે તો તેમા આશ્ચર્ય જેવું બરું. (૧૬૦૯)

આ પ્રમાણે જ્યારે તે વિચારમાં પડ્યો હતો ત્યાં તો ભગવાને તેને કહ્યું કે અભિભૂતિ, તારા મનમા કર્મ છે કે નહિ એવો સંશય (૧) કર્મ વિશે સ્પષ્ટ છે. પણ તું વેદપદોનો અર્થ નથી જાણતો તેથી તને એવો સંશય થાય છે. તેનો ખરો અર્થ જો થાય છે તે તને હું બતાવીશ. (૧૬૧૦)

હો અભિભૂતિ ! તને એમ છે કે કર્મ એ પ્રત્યક્ષાદિ કોઈ પણ જ્ઞાનનો વિષય થતું નથી; તે તો સર્વ પ્રમાણાતીત છે, કારણ કે કર્મ અરવિષાયુની જેમ અતીન્દ્રિય હોવાથી તે પ્રત્યક્ષ નથી. એ રીતે જેમ ઇન્દ્રભૂતિ જીવને પ્રત્યક્ષાદિ સર્વ પ્રમાણથી અગ્રાહ્ય સિદ્ધ કરતો હતો તેમ તું પણ કર્મ કોઈપણ પ્રમાણનો વિષય નથી—તે સર્વપ્રમાણાતીત છે એમ સિદ્ધ કરે છે અને તારા આ મતની પુષ્ટિમાં

વેદના ^૧ “પુરુષ એવં સર્વ” ઇત્યાદિ વાક્યોનો આશ્રય લઈ કર્મ નથી એવો નિર્ણય કરે છે; પણ વેદમાં એવાં પણ વાક્યો મળે છે જેથી કર્મનું અસ્તિત્વ માનવું પ્રાપ્ત થાય છે;—જેમકે “^૨ પુણ્યઃ પુણ્યેન કર્મણા, પાપઃ પાપેન કર્મણા” — અર્થાત્ પુણ્યકર્મથી જીવ પવિત્ર થાય છે અને પાપકર્મથી અપવિત્ર થાય છે, — ઇત્યાદિ. આથી તને સંદેહ થાય છે કે કર્મ વસ્તુતઃ હશે કે નહિ.

અગ્નિભૂતિ—આપે મારો સંદેહ તે બરાબર કહી દીધો, પણ તેનું (૧) કર્મની સિદ્ધિ સમાધાન પણ આપ કરો તો આપની વિદ્વત્તાની મને ખાતરી થાય.

મગવાન—સૌમ્ય, તારો ઉક્ત સંશય અસ્થાને છે; કારણ, કર્મને હું પ્રત્યક્ષ જોઉં છું તને ભલે તે પ્રત્યક્ષ ન હોય, પણ તેની સિદ્ધિ કર્મનું પ્રત્યક્ષ છે તું અનુમાનથી કરી શકે છે, કારણ કે સુખ-દુઃખની અનુભૂતિરૂપ કર્મનું ફલ—કાર્ય તો તને પ્રત્યક્ષ જ છે તેથી કર્મ અનુમાનગમ્ય હોવાથી તે સર્વપ્રમાણાતીત ન જ કહેવાય

અગ્નિભૂતિ—પણ જો કર્મ હોય તો તે આપની જેમ મને પણ પ્રત્યક્ષ કેમ ન થાય ?

મગવાન—એવો કાંઈ નિયમ નથી કે જે એકને પ્રત્યક્ષ હોય તે બધાએ પ્રત્યક્ષ થવું જ જોઈએ. સિંહ-વાઘ વગેરે એવી ઘણી વસ્તુઓ છે જેનું પ્રત્યક્ષ બધા મનુષ્યોને નથી થતું, છતાં સંસારમાં સિંહાદિ પ્રાણી નથી એમ કોઈ નથી માનતું. એટલે સર્વજ્ઞ એવા મારા વડે પ્રત્યક્ષ કરાયેલા કર્મનું અસ્તિત્વ તારે માનવું જ જોઈએ. જેમ તારા સંશયને મેં પ્રત્યક્ષ કરી દીધો તો તેનું અસ્તિત્વ તું માને છે.^૩

વળી પરમાણુ પણ અતીન્દ્રિય હોવાથી તેનું સાક્ષાત્ પ્રત્યક્ષ તું નથી કરતો, છતાં તેનું કાર્યરૂપે તો પ્રત્યક્ષ તું સ્વીકારે જ છે, કારણ કે તું પરમાણુના ઘટાદિ કાર્યોનું પ્રત્યક્ષ કરે છે. તે જ પ્રમાણે સ્વયંકર્મ તને ભલે પ્રત્યક્ષ ન હોય છતાં કર્મનું ફલ—કાર્ય સુખ-દુઃખાદિ તો તને પ્રત્યક્ષ છે જ; તેથી કર્મનું કાર્યરૂપે પ્રત્યક્ષ તો તારે માનવું જ જોઈએ (૧૬૧૧)

અગ્નિભૂતિ—આપે પ્રથમ કહ્યું હતું કે કર્મ અનુમાનગમ્ય છે. તો તે અનુમાન બતાવો.

૧. જુઓ ગા. ૧૫૮૬. આની વિશેષ ચર્ચા આગળ ગા. ૧૬૪૩ માં આવશે.

૨. આની વિશેષ ચર્ચા ગા. ૧૬૪૩ માં છે. આ વાક્ય બૃહદારણ્યક ઉપનિષદ્ (૪-૪-૫)માં છે.

૩. આ પ્રકારની ચર્ચા મારે જુઓ ગા. ૧૫૭૭-૭૯.

મગવાન—સુખ-દુઃખનો કેઈ હેતુ અર્થાત્ કારણ હોવું જોઈએ, કારણ કે તે કાર્ય છે; જેમ અંકુર કાર્ય હોવાથી કર્મસાધક અનુમાન તેનો હેતુ બીજા છે. સુખ-દુઃખરૂપ કાર્યનો જે હેતુ છે તે જ કર્મ છે.

અગ્નિમૂતિ—જો સુખ-દુઃખનું દષ્ટ કારણ સિદ્ધ હોય તો અદષ્ટ એવા કર્મને શા માટે માનવું? આપણે જોઈએ છીએ કે સુગંધી સુસ્વ-દુઃસ્વ માત્ર દષ્ટ-ફલની માળા, ચંદન આદિ પદાર્થો સુખના હેતુ છે અને કારણાધીન નથી સાપનું વિષ, કાંટો વગેરે પદાર્થો દુઃખના હેતુ છે. તો આ બધાં દષ્ટ કારણોથી સુખ-દુઃખ થતું હોય તો તેનું અદષ્ટ કારણ કર્મ શા માટે માનવું?

મગવાન—દષ્ટ કારણમાં વ્યભિચાર હોવાય છે, માટે અદષ્ટ કારણ માનવું પડે છે. (૧૯૧૨)

અગ્નિમૂતિ—તે કેવી રીતે?

મગવાન—સુખ-દુઃખનાં સમાન દષ્ટ સાધનો—કારણો ઉપસ્થિત હોવા છતાં તેના ફલમાં—કાર્યમાં જે તરતમતા—વિશેષતા હોવાય છે તે અકારણ તો હોય નહિ, કારણ કે તે વિશેષતા ઘટની જેમ કાર્ય છે. માટે તે વિશેષતાનો જનક—હેતુ કેઈ માનવો જ જોઈએ. અને તે કર્મ જ છે. જેમકે સુખ-દુઃખનાં બાહ્ય સાધનો સમાન છતાં બે વ્યક્તિને તેથી મળતા સુખ-દુઃખરૂપ ફળમાં તરતમતા હોવાય છે, અર્થાત્ જે સાધનોથી એકને જે સુખ મળે છે તેથી બીજાને ન્યૂન અથવા અધિક મળે છે. વળી માલાને તે સુખનું દષ્ટ કારણ કહ્યું, પણ એ જ માલાને જો કૂતરાના ગળામાં પહેરાવી હોય તો તે તેને દુઃખનું કારણ માની તેનાથી છૂટવાનો પ્રયત્ન શા માટે કરે છે? વળી વિષ જો સર્વથા દુઃખદાયી જ હોય તો પછી કેટલાક રોગમાં તો તે રોગનિવારણ દ્વારા જીવને સુખ કેમ આપે છે? માટે માનવું જોઈએ કે માળા વગેરે જે સુખ-દુઃખનાં બાહ્ય કારણો હોવાય છે તે ઉપરાંત પણ તેથી ભિન્ન એવું અંતરંગ કર્મરૂપ અદષ્ટ કારણ પણ સુખ-દુઃખનો હેતુ છે. (૧૬૧૩)

કર્મનું સાધક એક બીજું પણ અનુમાન આ પ્રમાણે છે. આઘ બાલશરીર દેહાન્તરપૂર્વક છે અર્થાત્ દેહાન્તરનું કાર્ય છે, કારણ કે તે કર્મસાધક અન્ય ઈન્દ્રિયઆદિથી યુક્ત છે; જેમ યુવાશરીર એ બાલશરીર-અનુમાનો પૂર્વક છે. પ્રસ્તુત હેતુમાં જે ‘આદિ’ પદ છે તેથી સુખ-દુઃખ, પ્રાણુવાન, નિમેષ-ઉન્મેષ, જીવન આદિ ધર્મો પણ સમજી લેવા જોઈએ અને એ ધર્મોને પણ હેતુ બનાવીને ઉક્ત સાધ્યની સિદ્ધિ કરી લેવી જોઈએ. આઘ બાલશરીર જે દેહપૂર્વક છે તે છે કર્મણુ શરીર અર્થાત્ કર્મ.

અભિભૂતિ—પૂર્વોક્ત અનુમાનથી એટલું જ સિદ્ધ થાય છે કે બાલશરીર દેહાન્તરપૂર્વક છે; તેથી કાર્મણ શરીરને બદલે પૂર્વભવીય અતીત શરીરને જ બાલશરીરની પહેલાનું શરીર અર્થાત્ તેનું કારણ માનવું જોઈએ.

મગવાન—પૂર્વભવના અતીત શરીરને બાલશરીરનું કારણ માની શકાય નહિ, કારણ કે અન્તરાલ ગતિમાં તેનો સહંતર અભાવ જ કાર્મણ શરીરની મિદ્ધિ હોય છે. તેથી બાલશરીર એ પૂર્વભવીય અતીત શરીર-પૂર્વક સંભવે જ નહિ. અન્તરાલ ગતિમાં પૂર્વભવીય શરીરનો સદ્ભાવ એટલા માટે નથી કે મૃત્યુ થયા પછી જીવ જ્યાં નવો જન્મ થવાનો હોય તે તરફ ગતિ કરતો હોય છે તે વખતે પૂર્વભવનું શરીર તો છૂટી ગયું હોય છે અને નવા શરીરનું ચક્રણ હજી કયું નથી. આ પ્રકારે અન્તરાલ ગતિમાં તે ઔદારિક—સ્થૂળ શરીરથી તો સર્વથા રહિત છે. તેથી બાલશરીરને ઔદારિક એવા પૂર્વભવીય શરીરનું કાર્ય ન કહી શકાય; એટલે જ તે પૂર્વભવના શરીરપૂર્વક છે એમ પણ ન કહી શકાય જીવને જો કોઈ પણ શરીર ન હોય તો નિયત ગલદેશમાં તે જાય કેવી રીતે ? એટલે નિયતદેશમાં પ્રાપ્તિનું કારણભૂત અને નવા શરીરની રચનાનું કારણભૂત એવું કોઈ શરીર તો માનવું જ જોઈએ. ઉક્ત પ્રકારે તેવું કારણ ઔદારિક શરીર તો ઘટી શકતું નથી, તેથી કર્મરૂપ કાર્મણ શરીરને જ બાલદેહના કારણરૂપે માનવું જોઈએ. જીવ પોતાના સ્વભાવથી નિયતદેશમાં પ્રાપ્ત થઈ જશે એ પક્ષ પણ બરાબર નથી. આ વિશે હું તને આગળ સમજાવીશ.

શાસ્ત્રમાં પણ કહ્યું છે કે “મૃત્યુ પછી જીવ કાર્મણ યોગથી આકાર કરે છે.” તેથી બાલશરીરને કાર્મણશરીર-પૂર્વક માનવું જોઈએ. (૧૬૧-)

કર્મસાધક ત્રીજું અનુમાન આ પ્રમાણે છે. જ્ઞાનાદિ ક્રિયાનું કાર્મક ક્રિયા હોવું જ જોઈએ, કારણ કે તે સચેતન વ્યક્તિએ આચરેલી ચેતનની ક્રિયા સફળ ક્રિયા છે, કૃષિક્રિયાની જેમ. સચેતન પુરુષ કૃષિક્રિયા કરે હોવાથી કર્મની મિદ્ધિ છે તો તેનું ફલ ધાન્યાદિ તેને પ્રાપ્ત થાય છે, તેમ જ્ઞાનાદિ ક્રિયા પણ સચેતને આચરેલી છે તેથી તેનું કાર્મક પણ ફળ તેને પ્રાપ્ત થવું જોઈએ. જે ફળ પ્રાપ્ત થાય છે તે કર્મ છે.

અભિભૂતિ—પુરુષ કૃષિ કરે છે છતાં ઘણી વખતે તેને ધાન્યઆદિ ફળ નથી પણ મળતું, આથી આપનો હેતુ વ્યભિચારી છે; તેથી એવો નિયમ નથી બનાવી શકાતો કે સચેતને આચરેલી ક્રિયાનું કોઈ ફળ અવશ્ય હોવું જોઈએ.

મગવાન—એ વસ્તુ તો તું સ્વીકારીશ જ કે બુદ્ધિમાન સૈતન જે ક્રિયા કરે છે તે તેને ફલવતી માનીને જ. છતાં જ્યાં ક્રિયાનું ફળ નથી પ્રાપ્ત થતું ત્યાં તેનું અજ્ઞાન અથવા તો સામગ્રીની વિકલતા—વિષુપ એ કારણ હોય છે. આથી સૈતનને આવરેલ ક્રિયાને નિષ્ફળ માની શકાય નહિ; કારણ, જો તેમ હોય તો પછી એવી નિષ્ફળ ક્રિયામાં સૈતન પુરુષ પ્રવૃત્ત જ શા માટે થાય? વળી જો દાનઆદિ ક્રિયા પશુ મનઃશુદ્ધિપૂર્વક નથી કરાતી તો તેનું પણ ફળ કંઈ નથી મળતું એમ તો હું પણ માનું છું. એટલે મારા કહેવાનું તાત્પર્ય એ જ છે કે જો સામગ્રીનું સાકલ્ય — પૂર્ણતા હોય તો સૈતનને આરંભેલી ક્રિયા નિષ્ફળ નથી જતી.

અગ્નિમૂર્તિ—આપે કહ્યા પ્રમાણે દાનાદિ ક્રિયાનું ફળ ભલું હોય; પણ જેમ કૃષિઆદિ ક્રિયાનું દષ્ટ ફળ ધાન્યઆદિ છે, તેમ દાનઆદિ ક્રિયાનું પણ સૌના અનુભવથી સિદ્ધ એવું મનઃપ્રસાદરૂપ દષ્ટ ફળ જ માનવું જોઈએ, પણ કર્મરૂપ અદષ્ટ ફળ માનવું ન જોઈએ. આ પ્રમાણે તમારો હેતુ અભિપ્રેત અદષ્ટ કર્મને બદલે દષ્ટ ફળને સિદ્ધ કરતો હોવાથી વિરુદ્ધ હોવાભાસ જ છે. (૧૬૧૫)

મગવાન—તું ભૂલે છે. મનઃપ્રસાદ એ પણ એક ક્રિયા છે; તેથી સૈતનની બીજી ક્રિયાઓની જેમ તેનું પણ ફળ હોવું જોઈએ. અને તે કર્મ છે. આ પ્રમાણે જે મારો નિયમ કે, સૈતનને આરંભેલી ક્રિયા ફલવતી હોય છે તેમાં કશો જ દોષ નથી.

અગ્નિમૂર્તિ—મનઃપ્રસાદનું પણ ફળ કર્મ છે તં આપ શાથી કહો છો?

મગવાન—કારણ કે તે કર્મનું કાર્ય મુખન્દુઃખ ફરી આગળ ઉપર અનુભવવામાં આવે છે.

અગ્નિમૂર્તિ—આપે પ્રથમ દાનાદિક્રિયાને કર્મનું કારણ કહ્યું અને હવે મનઃપ્રસાદને કર્મનું કારણ કહો છો, તેથી આપના કથનમાં પૂર્વાપર વિરોધ છે.

મગવાન—વાત એમ છે કે કર્મનું કારણ તો મનઃપ્રસાદ જ છે, પણ એ મનઃપ્રસાદનું જ કારણ દાનાદિક્રિયા હોવાથી કર્મના કારણના કારણમાં કારણનો ઉપચાર કરીને દાનાદિક્રિયાને કર્મના કારણ તરીકે કહી છે. આ પ્રકારે પૂર્વાપર-વિરોધનો પરિહાર થઈ જાય છે (૧૬૧૬)

અગ્નિમૂર્તિ — આ બધી ભાંજધડ છોડીને સરળ માર્ગે વિચારીએ તો સ્પષ્ટ થશે કે મનુષ્ય જ્યારે મનમાં પ્રસન્ન હોય ત્યારે જ તે દાનઆદિ કરે છે અને દાનઆદિ કરતાં તેને પાછો મનઃપ્રસાદ મળે છે, એટલે ફરી પાછો તે દાનાદિ કરે છે. આ પ્રકારે મનઃપ્રસાદનું ફળ દાનઆદિ અને દાનઆદિનું ફળ મનઃપ્રસાદ, અને

તેનું પણ ફળ દાનઆદિ, તો પછી આપ મનઃપ્રસાદનું અદૃષ્ટ ફળ કર્મ ખતાવે છે તેને ગદલે દૃષ્ટ ફળ દાનઆદિ જ માનવું જોઈએ.

મગવાન — આપણે કાર્યકારણની પરંપરાના મૂળમાં જઈએ તો નિશ્ચય થાય છે કે મનઃપ્રસાદરૂપ ક્રિયાનું દાનઆદિ ક્રિયા એ કારણ છે, તેથી દાનઆદિ ક્રિયા મનઃપ્રસાદનું કાર્ય — ફળ ન બની શકે; જેમ મૂર્તપિંડ એ ઘડાનું કારણ છે તેથી તે ઘડાનું ફળ — કાર્ય નથી બનેતો. અર્થાત્ જેમ પિંડમાંથી તે ઘડો ઉત્પન્ન થાય છે, પણ ઘડાથી પિંડ ઉત્પન્ન નથી થતો, તેમ સુપાત્રે દાન દેવાથી મનઃપ્રસાદ ઉત્પન્ન થતો હોવાથી મનઃપ્રસાદથી દાન ઉત્પન્ન થયું છે એમ ન કહી શકાય, કારણ કે જે જેનું કારણ હોય તે જ તેનું ફળ — કાર્ય છે એમ ન કહી શકાય. (૧૬૧૭)

અગ્નિમૂર્તિ — આપે કૃષિનું દૃષ્ટાંત આપ્યું છે અને એ દૃષ્ટાંતથી બધી સચેતનની ક્રિયાને ફલવતી સિદ્ધ કરવા માગો છો, પણ કૃષિનું ફલ ધાન્યઆદિ દૃષ્ટ ફળ છે તેથી સચેતનની બધી ક્રિયાનું ફળ કૃષિના ફળ ધાન્યની જેમ દૃષ્ટ જ માનવું જોઈએ; અદૃષ્ટ કર્મ માનવાની શી જરૂર? સંસારમાં આપણે જોઈએ છીએ કે લોકો પશુનો વધ કરે છે તે કાંઈ અધર્મરૂપ અદૃષ્ટ કર્મ માટે નહિ, પણ તેમને માંસ ખાવા મળે માટે પશુહિંસા કરે છે. તે જ પ્રમાણે બધી ક્રિયાઓનું કોઈને કોઈ દૃષ્ટ ફળ જ માનવું જોઈએ, અદૃષ્ટ ફળ માનવું અનાવશ્યક છે. (૧૬૧૮)

વળી એ પણ આપણા અનુભવની વાત છે કે પ્રાયઃ લોકો જે કાંઈ કૃષિ, વ્યાપાર આદિ ક્રિયા કરે છે તે દૃષ્ટ ફળને માટે જ કરે છે, અદૃષ્ટ ફળને માટે દાનઆદિ ક્રિયા કરનારા તો જવદ્લે જ હોય છે. દૃષ્ટ યશ મળે તે માટે દાનઆદિ જેવી ક્રિયા કરનારા જ વધારે લોકો છે અને બહુ જ થોડા લોકો અદૃષ્ટ કર્મ માટે તે કરતા હશે તથી સચેતનની બધી ક્રિયાનું ફળ દૃષ્ટ જ માનવું જોઈએ (૧૬૧૯)

મગવાન — સૌમ્ય! અદૃષ્ટ ફળ માટે દાનઆદિ શુભ ક્રિયા તો બહુ જ થોડા લોકો કરે છે અને વધારે તો દૃષ્ટ ફળને માટે જ કૃષિ — વાણિજ્ય — હિંસા વગેરે જેવી અશુભ ક્રિયાઓ કરનારા લોકો દેખાય છે એમ

ક્રિયાનું ફલ અદૃષ્ટ છે તું કહે છે, પરંતુ તે ઉપરથી જ એ સિદ્ધ થાય છે

કે કૃષિઆદિ ક્રિયાનું દૃષ્ટ ઉપરાંત અદૃષ્ટ પણ ફળ હોવું જોઈએ. ભલે ને તેઓ અશુભ ક્રિયા અદૃષ્ટ અધર્મ માટે ન કરતા હોય છતાં તેમને તે ફળ મળ્યા વગર રહેતું જ નથી. અન્યથા તો આ સંસારમાં અનન્ત જીવોનો સદ્ભલાવ ઘટી જ શકે નહિ, કારણ કે તારે મતે પાપકર્મો કરનારા પણ નવાં કર્મો અહણ્ય કરતા નથી તો પછી તેઓ મુલ્ય બાદ મોક્ષે જ જવા જોઈએ અને તેથી

માત્ર થોડા ધર્મતાઓ જ જેઓ અદૃષ્ટ માટે દાન્યાદિ ક્રિયા કરે છે, તેઓ સંસારમાં રહી જાય. પણ આપણે તો સંસારમાં અનન્ત જીવો અને તેમાં પણ અધર્મતાઓ જ વધારે જોઈએ છીએ; તેથી માનવું જોઈએ કે બધી ક્રિયાનું દૃષ્ટ ઉપરાંત અદૃષ્ટ કર્મરૂપ ફળ પણ હોય જ છે.

અગ્નિમૂર્તિ — દાનઆદિ ક્રિયાના કર્તાને ભલે ધર્મરૂપ અદૃષ્ટ ફળ મળે, કારણ કે તે તેવું ફળ આહે છે; પણ જે કૃષિઆદિ ક્રિયા કરે છે તેઓ તો દૃષ્ટ ફળની જ આહના ધરાવે છે, તો તેમને પણ અદૃષ્ટ ફળ કર્મ શા માટે પ્રાપ્ત થાય ?

મગવાન — તારી આ શંકા અયોગ્ય છે, કારણ કે કાર્યની આધાર તેની સામગ્રી ઉપર છે. મનુષ્યની ઇચ્છા હોય કે ન હોય, પણ જે કાર્યની સામગ્રી હોય તે કાર્ય ઉત્પન્ન થાય જ છે વાવનાર ખેડૂત અનિચ્છા છતાં અદૃષ્ટ અભાણતાં પણ જો ઘઉંને બદલે કોદરા વાવે અને તેને ફળ મળે અનુકૂળ હવા-પાણી વગેરે સામગ્રી મળે તો ખેડૂતની ઇચ્છા હોય કે ન હોય છતાં કોદરા તો ઉત્પન્ન થઈ જ જવાના. તે જ રીતે હિંસાઆદિ કાર્યો કરનાર માંસલક્ષક આહે કે ન આહે, પણ અધર્મરૂપ અદૃષ્ટ કર્મ ઉત્પન્ન થાય જ છે.

વળી દાનઆદિ ક્રિયા કરનારા વિવેકી પુરુષો જો કે તેના ફળની ઇચ્છા નથી કરતા, છતાં સામગ્રી હોવાથી તેમને ધર્મરૂપ ફળ પ્રાપ્ત થાય જ છે. (૧૬૨૦)

માટે શુભ કે અશુભ બધી ક્રિયાનું અદૃષ્ટ એવું શુભ કે અશુભ ફળ હોય જ છે એમ માનવું જોઈએ. અન્યથા આ સંસારમાં અનન્ત સંસારી જીવોની સત્તા સંભવે જ નહિ, કારણ કે જો અદૃષ્ટ કર્મ ન હોય તો વિના પ્રયત્ને જ બધા પાપીઓ મુક્ત થઈ જશે. શાથી જે, મૃત્યુ પછી સંસારનું કારણ કર્મ તેમણે આહેતું ન હોવાથી હશે જ નહિ; પણ જે લોકો અદૃષ્ટ શુભ કર્મ માટે દાનઆદિ ક્રિયા કરતા હશે તેમને માટે જ આ કલેશબહુલ સંસાર શેષ રહી જશે તે આ રીતે :—જેમણે દાન્યાદિ શુભ ક્રિયા અદૃષ્ટ માટે કરી હોય તેમને કર્મબંધ પ્રાપ્ત થાય છે. તેઓ તે ભોગવવા નવો જન્મ ધારણ કરે છે અને ત્યાં પાછા તે કર્મના વિપાકનો અનુભવ કરતા ફરી દાનઆદિ ક્રિયા કરે છે અને પાછા નવા જન્મની સામગ્રી તૈયાર કરે છે: એટલે તારા મતે આવા ધાર્મિક લોકો માટે જ સંસાર હોયો જઈએ, અધાર્મિકો માટે તો મોક્ષ જ નિર્માયો છે, આવી અસંગતિ ઊભી થશે.

અગ્નિમૂર્તિ — એમાં અસંગત શું છે? અદૃષ્ટ માટે ધાર્મિક લોકોએ પ્રયત્ન કર્યો તેથી તેમને મળ્યું અને તેમનો સંસાર વધ્યો. હિંસાઆદિ અશુભ ક્રિયા

કરનારાઓએ તો દૃષ્ટ કર્યા માંસાદિની જ ઇચ્છા કરી હતી, તેથી તેમને પણ તે મળી ગયું; પછી તેમને સંસારવૃદ્ધિ શા માટે થાય?

મગવાન — અસંગતિ કેમ નહિ? જો હિંસાઆદિ ક્રિયા કરનાર બધા મોક્ષે જ જતા રહે તો પછી આ સંસારમાં હિંસાઆદિ ક્રિયા કરનારો કોઈ જ ન રહે અને હિંસાઆદિ ક્રિયાનું ફળ ભોગવનારો પણ કોઈ ન રહે, પરંતુ માત્ર દાનઆદિ શુભ ક્રિયા કરનારા અને એનું ફળ ભોગવનારા જ સંસારમાં રહે. પણ સંસારમાં આવું દેખાતું તો નથી; તેમાં તો ઉક્ત બંને પ્રકારના જીવો નજરે પડે છે (૧૬૨૧.)

અનિષ્ટ એવું અદૃષ્ટ કર્યા મળે એવી ઇચ્છાપૂર્વક તો કોઈપણ જીવ કોઈ ક્રિયા કરતો નથી, છતાં આ સંસારમાં અનિષ્ટ ફળ ભોગવનારા બહુસંખ્યક જીવો નજરે પડે છે; એથી માનવું જ જોઈએ કે ક્રિયામાત્રનું અદૃષ્ટ ફળ તો હોય જ છે. અર્થાત્ શુભ કે અશુભ બધી ક્રિયાનું ફળ અદૃષ્ટ એવું કર્મ અવશ્ય હોય છે. તેથી ઊલટું દૃષ્ટફળની ઇચ્છા કરવા છતાં ક્રિયાનું દૃષ્ટ ફળ મળે જ એવો એકાંત નથી. અને તેમ થવાનું કારણ પણ પૂર્વબદ્ધ અદૃષ્ટ કર્મ જ હોય છે. સારાંશ એ કે દૃષ્ટ ફળ ધાન્યાદિ માટે કૃષિ આદિ કરવા છતાં પૂર્વકર્મને કારણે ધાન્યઆદિ દૃષ્ટ ફળ ન પણ મળે, પરંતુ અદૃષ્ટ કર્મરૂપ ફળ તો અવશ્ય મળવાનું જ છે, કારણ કે ચેતને આરંભેલી કોઈપણ ક્રિયા નિષ્ફળ હોતી નથી. (૧૬૨૨-૨૩)

અથવા આ બધી ચર્ચા કરવી બિનજરૂરી છે, કારણ કે પહેલાં તુલ્ય સાધન છતાં ફળની વિશેષતાના કારણે કર્મની સિદ્ધિ કરી જ છે અને ત્યાં તે બતાવ્યું છે કે ફળવિશેષ એ કાર્ય હોવાથી તેનું કારણ અદૃષ્ટ કર્મ હોવું જોઈએ, જેમ ઘટનું કારણ પરમાણું છે. એ જ કર્મની સિદ્ધિ પ્રસ્તુત અનુમાનમાં પણ કરવામાં આવી છે કે સચેતન ક્રિયાનું કોઈ અદૃષ્ટ કર્મરૂપ ફળ હોવું જોઈએ જે તે ક્રિયાથી ભિન્ન હોય, કારણ કે કાર્ય-કારણનો ભેદ માનવામાં આવે છે અહીં ક્રિયા એ કારણ છે અને કર્મ એ કાર્ય છે, તેથી તે બંને ભિન્ન હોવાં જોઈએ. (૧૬૨૪)

અગ્નિમૂર્તિ—જો કાર્ય હોવાથી કારણની સિદ્ધિ થતી હોય તો શરીરઆદિ કાર્ય મૂર્ત હોવાથી તેનું કારણ પણ મૂર્ત જ હોવું જોઈએ.

મગવાન—મેં ક્યારે કહ્યું કે કર્મ એ અમૂર્ત છે? હું તો કર્મને મૂર્ત જ માનું છું, કારણ કે તેનું કાર્ય મૂર્ત છે. જેમ પરમાણુનું કાર્ય અદૃષ્ટ છતાં કર્મ ઘટ મૂર્ત હોવાથી પરમાણુ પણ મૂર્ત છે તેમ કર્મ પણ મૂર્ત છે. જે કાર્ય અમૂર્ત હોય છે તેનું કારણ પણ અમૂર્ત હોય છે, જેમ જ્ઞાનનું સમવાયિ કારણ—ઉપાદાન કારણ આત્મા.

અગ્નિમૂર્તિ—સુખ-દુઃખ એ પણ કર્મનું જ કાર્ય છે, તેથી કર્મને અમૂર્ત પણ માનવું જોઈએ, કારણ કે સુખ-દુઃખ અમૂર્ત છે. પરંતુ આમ માનવા જતાં તો કર્મ મૂર્ત અને અમૂર્ત સિદ્ધ થશે કે જે ન સંભવે, કારણ કે તેમાં વિરોધ છે—જે મૂર્ત હોય તે અમૂર્ત ન હોય અને જે અમૂર્ત હોય તે મૂર્ત ન હોય.

મગવાન — મૂર્ત કાર્યનું મૂર્ત કારણ અને અમૂર્ત કાર્યનું અમૂર્ત કારણ હોવું જોઈએ એવો નિયમ જ્યારે હું કહ્યું હતું ત્યારે તે કારણ સમવાયિ કારણ અર્થાત્ ઉપાદાન કારણ છે, અન્ય નહિ. સુખ - દુઃખાદિ કાર્યનું સમવાયિ કારણ આત્મા છે અને તે અમૂર્ત છે જ. અને કર્મ તો સુખાદિનું, અન્નઆદિની જેમ નિમિત્તકારણ છે. આથી નિયમમાં કાંઈ બાધા નથી. (૧૬૨૫)

અગ્નિમૂર્તિ — કર્મ એ મૂર્ત છે તેની સિદ્ધિમાં બીજા પણ કોઈ હેતુઓ હોય તો બતાવો.

મગવાન — (૧) કર્મ મૂર્ત છે, કારણ કે તેનો સંબંધ થવાથી સુખઆદિનો અનુભવ થાય છે, બાહ્ય આદિ ભોજનની જેમ. જે અમૂર્ત હોય છે તેનો સંબંધ થયે સુખઆદિનો અનુભવ નથી થતો, આકાશની જેમ કર્મનો સંબંધ થવાથી તો આત્મા સુખઆદિનો અનુભવ કરે છે માટે કર્મ મૂર્ત છે.

(૨) કર્મ મૂર્ત છે, કારણ કે તેનો સંબંધ થયે વેદનાનો અનુભવ થાય છે જેનો સંબંધ થવાથી વેદનાનો અનુભવ થાય છે તે મૂર્ત હોય છે, અગ્નિની જેમ. કર્મનો સંબંધ થયે વેદનાનો અનુભવ થાય છે, માટે તે મૂર્ત હોવું જોઈએ.

(૩) કર્મ મૂર્ત છે, કારણ કે તે આત્મા અને તેના જ્ઞાનાદિ ધર્મોથી ભિન્ન છતાં બાહ્ય વસ્તુથી તેમાં બલાધાન થાય છે, અર્થાત્ ચીકાશ આવે છે જેમ ઘડામાં તેલ વગેરે બાહ્ય વસ્તુના વિલેપનથી બલાધાન થાય છે તેમ કર્મમાં પણ માલાન્યન્દન-વનિતા આદિ બાહ્ય વસ્તુના સંસર્ગથી બલાધાન થાય છે. માટે તે ઘડાની જેમ મૂર્ત છે.

(૪) કર્મ મૂર્ત છે, કારણ કે તે આત્માદિથી ભિન્ન છતાં પરિણામી છે, દ્વંધની જેમ. આત્માદિથી ભિન્ન છતાં દ્વંધ જેમ પરિણામી હોવાથી મૂર્ત છે તેમ કર્મ પણ મૂર્ત છે. (૧૬૨૬-૨૭)

અગ્નિમૂર્તિ—કર્મની પરિણામિતા સિદ્ધ નથી, તેથી તે હેતુથી કર્મ મૂર્ત સિદ્ધ ન થઈ શકે.

મગવાન—કર્મ પરિણામી છે, કારણ કે તેનું કાર્ય શરીરઆદિ પરિણામી છે. જેનું કાર્ય પરિણામી હોય તે પોતે પણ પરિણામી હોય છે. કર્મ પરિણામી છે જેમ દ્વંધનું કાર્ય દ્વંધી પરિણામી હોવાથી અર્થાત્ દ્વંધી છાશરૂપે પરિણત થતું હોવાથી તેનું કારણ દ્વંધ સ્વયં પણ પરિણામી છે, તેમ કર્મનું કાર્ય શરીર પરિણામીનવિકારી હોવાથી કર્મ પોતે પણ પરિણામી છે. તેથી કર્મ પરિણામી છે એ હેતુ અસિદ્ધ નથી. (૧૬૨૮)

અગ્નિમૂર્તિ—આપે સુખ-દુઃખના હેતુરૂપે કર્મની સિદ્ધિ કરી અને સમાન સાધન છતાં જે ફળવૈચિત્ર્ય અનુભવાય છે તે કર્મવૈચિત્ર્ય વિના ન સંભવે એ પણ કહ્યું,^૧ પરંતુ વાદળાંમાં વિચિત્ર પ્રકારના વિકારો છતાં તેમનું કારણ કર્મ વૈચિત્ર્ય નથી, તે જ પ્રમાણે સંસારી જીવના સુખ-દુઃખની તરતમતારૂપ વિચિત્રતા પણ કર્મની વિચિત્રતા વિના માનવામાં શો દોષ છે? (૧૬૨૯)

મગવાન—સૌમ્ય! જો તું બાહ્ય સ્કંધોને વિચિત્ર માનતો હોય તો આન્તરિક કર્મમાં એવી કઈ વિશેષતા છે જેને લઈને કર્મ વિચિત્ર છે અને પુદ્ગલરૂપે સમાન છતાં વાદળઆદિ બાહ્ય સ્કંધોની વિચિત્રતા તું સિદ્ધ માને અને કર્મની નહિ? ખરેખર તારે જીવ સાથે લગેલા કર્મપુદ્ગલોને તો વિચિત્ર માનવા જ જોઈએ, કારણ કે બીજા બાહ્ય પુદ્ગલો કરતાં આન્તરિક કર્મપુદ્ગલોમાં—તે જીવ વડે ગૃહીત થયેલા છે, એવી વિશેષતા તો છે જ. અને તેથી જ તે જીવગત વિચિત્ર એવા સુખ-દુઃખનું કારણ પણ બને છે. (૧૬૩૦)

વળી જો તું, જે બાહ્ય પુદ્ગલોને જીવે ગૃહીત નથી કર્યા તેને વિચિત્ર માનતો હોય, તો જીવે ગૃહીત કરેલા કર્મપુદ્ગલોને તો તારે વિશેષરૂપે વિચિત્ર માનવાં જ જોઈએ. જેમ કેદનીા પણ પ્રયત્ન વિના સ્વાભાવિક રીતે વાદળાં આદિ પુદ્ગલોમાં જે ઇન્દ્રધનુષઆદિરૂપે વિચિત્રતા હોય છે તેના કરતાં કેઈ શિદ્ધીએ ગોઠવેલ પુદ્ગલોમાં એક વિશિષ્ટ પ્રકારની વિચિત્રતા છે. તે પ્રકારે જીવે ગૃહીત કરેલા કર્મપુદ્ગલોમાં નાના પ્રકારે સુખ-દુઃખ ઉત્પન્ન કરવાની વિશિષ્ટ પ્રકારની પરિણામવિચિત્રતા કેમ ન હોય? (૧૬૩૧)

અગ્નિમૂર્તિ—આ પ્રકારે જો વાદળાના વિકારની જેમ કર્મપુદ્ગલોમાં પણ વિચિત્રતા આપ માને છે તો પછી મારો એક પ્રશ્ન છે કે એ વાદળાંની વિચિત્રતાની પેઠે આપણા શરીરમાં જ સ્વાભાવિક રીતે નાના પ્રકારના સુખ-દુઃખ ઉત્પન્ન કરનારી વિચિત્રતા શા માટે ન માનવી? અને જો વાદળાંની જેમ શરીરમાં પણ સ્વાભાવિકરૂપે ઉક્ત વિચિત્રતા હોય તો પછી શરીરની વિચિત્રતાના કારણરૂપે કર્મની કલ્પનાની પણ શી જરૂર છે?

મગવાન—તું બૂલી બય છે કે કર્મ એ પણ એક શરીર છે એ તો મેં સમજાવ્યું જ છે, એથી વાદળાંની વિચિત્રતાની જેમ શરીર પણ જો વિચિત્ર હોય તો શરીરરૂપ કર્મ પણ તારે વિચિત્ર માનવું જ જોઈએ એટલે છે કે બાહ્ય ઔદારિક શરીર કરતાં કાર્મણ શરીર સૂક્ષ્મતર છે અને તે આભ્યંતર

છે. છતાં વાહ્યાંગી જેમ બાહ્ય શરીરને જો તું વિચિત્ર માનતો હોય તો આશ્ચર્યંતર કાર્મણુ શરીરને પણ વિચિત્ર તો માનવું જ જોઈએ. (૧૬૩૨)

અગ્નિમૂર્તિ—બાહ્ય સ્થૂલ શરીર તો દેખાય છે તેથી તેનું વૈચિત્ર્ય માનવામાં કશો જ વાંધો આવતો નથી, પણ કાર્મણુ શરીર તો સૂક્ષ્મ છે અને આશ્ચર્યંતર પણ છે તેથી તે દેખાતું નથી, એટલે તેનું અસ્તિત્વ જ સિદ્ધ નથી ત્યાં તેના વૈચિત્ર્યની તો વાત જ શી? આથી જો સ્થૂલ શરીરથી અતિરિક્ત એવા કાર્મણુને ન જ માનવામાં આવે તો શો દોષ છે?

મગવાન—મરણુ વખતે આત્મા સ્થૂલ શરીરને તો સર્વથા છોડી દે છે. તારા મતે તે સ્થૂલ શરીરથી જુદું કાર્મણુ શરીર તો સ્પૂષ્ટ દેહથી કાર્મણુ દેહ કોઈ છે નહિ, તેથી નવા શરીરને ગ્રહણ કરવાનું કોઈ મિત્ર છે જ કારણુ આત્મામા રહેતું ન હોવાથી જીવના સંસારનો અભાવ થઈ જશે અને બધા જીવો વિના પ્રયત્ને મુક્ત થઈ જશે. કાર્મણુ શરીરને જુદું ન માનવામાં આ દોષ છે.

વળી જો તું એમ કહે કે અશરીરી જીવ પણ સંસારમાં ભમી શકે છે, તો પછી તારે સંસાર નિષ્કારણ માનવો પડશે; અર્થાત્ સંસારનું કોઈ કારણુ નથી એમ માનવું પડશે; એટલે મુક્ત જીવોને પણ ફરી ભવજામણુ પ્રાપ્ત થશે, તો પછી જીવો મોક્ષ માટે શા માટે પ્રયત્ન કરે? તેમને મોક્ષની આસ્થા જ નહિ રહે. કાર્મણુ શરીરને જુદું ન માનવામાં આ બધા દોષો છે, તેથી તેના નિવારણુ માટે કાર્મણુ શરીર સ્થૂલ શરીરથી જુદું માનવું જોઈએ. (૧૬૩૩-૩૪)

અગ્નિમૂર્તિ—પણ મૂર્ત એવા કર્મનો અમૂર્ત આત્મા સાથે સંબંધ શી રીતે થાય?

મગવાન—હે સૌમ્ય! ઘટ મૂર્ત છતાં જેમ તેનો સંયોગસંબંધ અમૂર્ત આકાશ સાથે થાય છે તેમ મૂર્ત કર્મનો અમૂર્ત આત્મા મૂર્ત કર્મનો અમૂર્ત પ્રાત્મા સાથે સંયોગ થાય છે. અથવા અંશુલિ એ મૂર્ત દ્રવ્ય સાથે મંદ્ય છે, છતાં તેનો આકુચનઆદિ અમૂર્ત ક્રિયા સાથે સમવાય-સંબંધ છે; તે જ પ્રમાણે જીવ અને કર્મનો પણ સંબંધ ઘટે છે. (૧૬૩૫)

અથવા જીવ અને કર્મનો સંબંધ બીજી રીતે પણ સિદ્ધ થઈ શકે છે. સ્થૂલ શરીર મૂર્ત છતાં તેનો આત્મા સાથે સંબંધ તો પ્રત્યક્ષ જ છે; તેથી ભવાન્તર પ્રતિ ગમન કરતા જીવમાં કાર્મણુ શરીરનો સંબંધ પણ સિદ્ધ જ માનવો જોઈએ, અન્યથા નવા સ્થૂલ શરીરનું ગ્રહણ ન ઘટે ઇત્યાદિ પૂર્વેક્ષિત દોષોની આપત્તિ થશે.

અગ્નિમૂર્તિ—કાર્મણ્ય શરીરથી નહિ, પણ ધર્મ અને અધર્મથી નવા શરીરનું પ્રકૃષ્ટ થાય છે; તેથી મૂર્ત કાર્મણ્ય શરીરનો સંબંધ અમૂર્ત આત્મા સાથે માનવાની આવશ્યકતા જ નથી.

મગવાન—આ બાબતમાં પૂછવાનું કે તે ધર્મ અને અધર્મ મૂર્ત છે કે અમૂર્ત?

અગ્નિમૂર્તિ—ધર્મ અને અધર્મ મૂર્ત છે.

મગવાન—તો પછી ધર્મ-અધર્મનો પણ અમૂર્ત આત્મા સાથે સંબંધ કેમ થઈશે? કારણ કે તું તો કહે છે કે મૂર્તનો અમૂર્ત સાથે સંબંધ ન થાય. વળી તે મૂર્ત હોય તો તે જ તો કર્મ છે.

અગ્નિમૂર્તિ—તો પછી ધર્મ અને અધર્મને અમૂર્ત માનવા જોઈએ

મગવાન—તોપણ તે ધર્મ-અધર્મનો મૂર્ત એવા સ્થૂલ શરીર સાથે કેવી રીતે સંબંધ થાય? કારણ કે તું માને છે કે મૂર્ત ધર્મ-અધર્મનું કાર્મણ્ય જ છે અને અમૂર્તનો સંબંધ નથી થતો. વળી જો ધર્માધર્મનો શરીર સાથે સંબંધ જ ન હોય તો તેને લઈને બાહ્ય શરીરમાં ચેષ્ટાદિ પણ કેવી રીતે થાય? એટલે જો તું અમૂર્ત છતાં ધર્માધર્મનો સંબંધ મૂર્ત શરીર સાથે માનતો હો તો તે જ પ્રકારે અમૂર્ત આત્માનો મૂર્ત કર્મ સાથે પણ તારે સંબંધ સ્વીકારવો જોઈએ. (૧૬૩૬)

અગ્નિમૂર્તિ—જીવ અને કર્મનો સંબંધ એક અમૂર્ત અને બીજું મૂર્ત છતાં, આકાશ અને અગ્નિની જેમ સંલગ્ન છે એ તો સમન્વયું, પણ જેમ આકાશ અને અગ્નિનો સંબંધ હોવા છતાં આકાશમાં અગ્નિથી કોઈપણ પ્રકારનો અનુગ્રહ કે ઉપધાત થઈ શકતો નથી, તે જ પ્રકારે અમૂર્ત આત્મામાં મૂર્ત કર્મ વડે ઉપકાર કે ઉપધાત સંલગ્ન નહિ, ભલે ને તે બન્નેનો સંબંધ થયો હોય.

મગવાન—મૂર્ત વસ્તુ અમૂર્ત ઉપર ઉપકાર કે ઉપધાત—હાસ ન જ કરી શકે એવો નિયમ નથી. કારણ કે આપણે જોઈએ છીએ કે વિજ્ઞાનઆદિ અમૂર્ત છતાં મદિરા વિષ આદિ મૂર્ત વસ્તુથી તેનો મૂર્તકર્મની અમૂર્ત ઉપધાત થાય છે અને ઘીદૂધ આદિ પુષ્ટિકારક ભોજનથી આત્મામાં અમર છે તેનો ઉપકાર થાય છે; તે જ પ્રકારે મૂર્ત કર્મ અમૂર્ત આત્મા ઉપર ઉપકાર કે ઉપધાત કરી શકે છે. મેં આ બધી ચર્ચા આત્મા અમૂર્ત હોય છતાં તેની સાથે મૂર્ત કર્મનો સંબંધ અને તત્કૃત ઉપકાર-ઉપધાત ઘટી શકે છે એ સિદ્ધ કરવા કરી છે. (૧૬૩૭)

પણ વસ્તુતઃ સંસારી જીવ એકાન્તરૂપે—સર્વથા અમૂર્ત નથી; તે મૂર્ત પણ છે. જેમ અગ્નિ અને લોહનો સંબંધ થવાથી લોહું અગ્નિરૂપ થઈ જાય છે તેમ સંસારી જીવ અને કર્મનો અનાદિ કાળથી નસારી આત્મા મૂર્ત પરસ્પર સંબંધ હોવાને લીધે જીવ પણ કર્મના પરિણામ-રૂપ બની જાય છે; તેથી તે રૂપે તે મૂર્ત પણ છે. આ પ્રકારે મૂર્ત કર્મથી કથયિત્ અભિન્ન હોવાને કારણે જીવ પણ કથયિત્ મૂર્ત જ છે. તેથી મૂર્ત આત્મા ઉપર મૂર્ત કર્મથી થતો ઉપકાર કે ઉપધાત માનવામાં કેઈ દોષ નથી.

તેં જે એમ કહ્યું હતું કે આકાશમાં મૂર્ત વડે ઉપકાર કે ઉપધાત નથી થતો તે તારું કહેવું બરાબર છે, કારણ કે આકાશ અચેતન છે અને અમૂર્ત છે તેથી તેમાં મૂર્ત વડે ઉપકાર-ઉપધાત ન થાય. પણ સંસારી આત્મા તો ચેતન છે અને મૂર્તામૂર્ત છે તેથી તેના ઉપર મૂર્ત વડે ઉપકાર-ઉપધાત માનવામાં કશી જ બાધા નથી. (૧૬૩૮)

અગ્નિમૂર્તિ—આપે કહ્યું કે જીવ સાથે અનાદિ કાળથી કર્મનો સંબંધ છે તે કેવી રીતે ?

મગવાન—ગૌતમ! દેહ અને કર્મનો પરસ્પર કાર્યકારણ ભાવ છે, તેથી કર્મસંતતિ અનાદિ છે. જેમ બીજથી અંકુર અને જીવ-કર્મનાં અનાદિ અંકુરથી બીજ આ પ્રકારે બીજાંકુરની સંતતિ અનાદિ છે, સંવંધ તેમ દેહથી કર્મ અને કર્મથી દેહ થાય છે. આ પ્રમાણે દેહ અને કર્મની પરંપરા અનાદિ કાળથી ચાલી આવે છે તેથી કર્મ સંતતિ અનાદિ માનવી જોઈએ. જેનો પણ પરસ્પર કાર્યકારણભાવ હોય છે તેનો સંતાન અનાદિ હોય છે. (૧૬૩૯)

અગ્નિમૂર્તિ—આપની યુક્તિથી તો કર્મનું અસ્તિત્વ સિદ્ધ થાય છે એ હું સ્વીકારું છું; પણ વેદમાં કર્મનો નિષેધ બતાવનારા જે વાક્યો આવે છે તેને યાદ કરું છું ત્યારે પાછું મારું મન દોલાયમાન થઈ જાય છે કે વસ્તુતઃ કર્મ હશે કે નહિ !

મગવાન—જે વસ્તુતઃ વેદમાં કર્મનો અભાવ જ પ્રતિપાદ્ય હોય તો પછી ‘સ્વર્ગમાં જવાની ઇચ્છવાગાએ અગ્નિહોત્ર કરવો જોઈએ’ વેદવાક્યોના સંગતિ એવી જે વિધિ વેદમાં કરવામાં આવી છે તે નિરર્થક થઈ જાય. અગ્નિહોત્રનું અનુષ્ઠાન કરવાથી આત્મામાં એક અપૂર્વ—કર્મ ઉત્પન્ન થાય છે જેને આધારે જીવ મૃત્યુ પછી સ્વર્ગમાં જાય છે. જો એ કર્મ ઉત્પન્ન ન થતું હોય તો પછી જીવ શાથી સ્વર્ગે જાય ? કારણ કે

મૃત્યુ પછી શરીર તો છૂટી જ ગયું હોય છે; એટલે નિયામક કારણના અભાવે તે સ્વર્ગ કેવી રીતે જશે? માટે વેદમાં કર્મનો અભાવ પ્રતિપાદ છે એમ માની શકાય નહિ.

વળી લોકમાં પણ દાનઆદિ કર્મનું ફળ જે સ્વર્ગ મનાય છે તે પણ જે કર્મ ન હોય તો ઉક્ત પ્રકારે સંભવે નહિ; માટે કર્મનો સદ્ભાવ માનવો જ જોઈએ. (૧૬૪૦)

અગ્નિમૂતિ—ધ્મિરાદિને જગદ્વૈવિચિત્રના કર્તા માનીએ તો કર્મ માનવાની જરૂર નહિ રહે.

મગવાન—જો તું કર્મ ન માને અને માત્ર શુદ્ધ જીવ જ હેઠાદિ વૈવિચિત્રને કર્તા છે એમ માને, અથવા ધ્મિરથી આ બધું વૈવિચિત્ર ઈશ્વરાદિના કારણ નથી થઈ જાય છે, અગર અવ્યક્ત-પ્રધાન કાલ નિયતિ યદચ્છા-અકસ્માત આદિથી આ સંસારમાં વૈવિચિત્ર ઉત્પન્ન થાય છે એમ માને તો તે તારી માન્યતા અસંગત છે. (૧૬૪૧)

અગ્નિમૂતિ—શાસ્ત્રી અસંગત છે?

મગવાન—જો શુદ્ધ જીવ કે ધ્મિરાદિ કર્મ—સાધન નિરપેક્ષ હોય તો શરીરાદિનો આરંભ ન કરી શકે, કારણ કે આવશ્યક ઉપકરણ—સાધનનો અભાવ છે; જેમ કુંભકાર, ઢાંઠાદિ ઉપકરણના અભાવે ઘટાદિની ઉત્પત્તિ નથી કરી શકે તો તેમ શરીર આદિના આરંભમાં કર્મને છોડીને બીજું કંઈ ઉપકરણ તો ઘટતું નથી, કારણ કે જીવ જ્યારે ગર્ભમાં હોય છે ત્યારે જો તે અકર્મ હોય—કર્મ વિનાનો હોય તો દુકેશોભિતને પણ પ્રહણ કરી શકે નહિ અને તેના પ્રહણ વિના હેડનિર્માણ સંભવે નહિ; એટલે માનવું પડે છે કે જીવ કર્મરૂપ ઉપકરણ દ્વારા જ હેડ નિર્માણ કરે છે.

અથવા બીજું અનુમાન આ પ્રમાણે આપી શકાય:—નિષ્કર્મ જીવ શરીરાદિનો આરંભ કરી શકે નહિ, કારણ કે તે નિશ્ચેષ્ટ હોય છે. જે આકાશની જેમ નિશ્ચેષ્ટ હોય છે તે શરીરાદિનો આરંભ કરી શકે નહિ. કર્મરહિત જીવ પણ એટલા વિનાનો છે તેથી તે શરીરનો આરંભ કરી શકે નહિ આ જ પ્રકારે અમૂર્ત-પણ્ડરૂપ હેતુથી પણ નિષ્કર્મ જીવ શરીરનો આરંભ ન કરી શકે એ સાધ્ય સિદ્ધ કરી શકાય છે. એ જ સાધ્યની સિદ્ધિ માટે—નિષ્ક્રિયતા સર્વગતતા અશરીરિતા આદિ હેતુઓ પણ આપી શકાય છે. અર્થાત્ કર્મ માન્યા વિના છૂટકો નથી.

અગ્નિમૂતિ—શરીરવાળો ધ્મિર હેઠાદિ બધાં કાર્યોનો કર્તા છે એમ જ માનવું જોઈએ; કર્મની માન્યતા જરૂરી નથી.

મગવાન—શરીરવાળો ઇશ્વર—એમ તે' કહ્યું, પણ ત્યાં જ મારો પ્રશ્ન છે કે તે ઇશ્વરે પોતાનું શરીર સકર્મ થઈને રચ્યું કે અકર્મ થઈને. અકર્મ થઈને ઇશ્વર પોતાનું શરીર રચી શકે નહિ, કારણ કે જીવની જેમ તેની પાસે ઉપકરણનો અભાવ હોવાથી — વગેરે બધી પૂર્વોક્તિ દલીલો અકર્મ ઇશ્વરની શરીર-રચના ન સંભવે એ સિદ્ધ કરવા ઉપસ્થિત કરી શકાય છે. જો તું એમ કહે કે બીજા ઇશ્વરે તેના શરીરની રચના કરી છે તો તે વિશે પણ પૂછવાનું કે તે સશરીર છે કે અશરીર. જો તે અશરીર હોય તો તે ઉપકરણ રૂઢિત હોવાથી શરીરરચના કરી શકે નહિ — ઇત્યાદિ બધા પૂર્વોક્તિ દોષોની આપત્તિ છે. અને જો ઇશ્વરના શરીરની રચના કરનાર બીજા કોઈ ઇશ્વરને તું સશરીર માનતો હોય તો ત્યાં તેના પોતાના જ શરીરને તે જો અકર્મી હશે તો રચી શકશે નહિ; તો પછી બીજાના શરીરને રચવાનું તો ફર રહ્યું. તેના શરીરની રચના માટે વળી એક ત્રીજો ઇશ્વર માનવામાં આવે તો તેના વિશે પણ પૂર્વોક્તિ પ્રશ્ન-પરંપરા ઊઠે. આ પ્રકારે અનવસ્થા હોવાથી ઇશ્વરને જો અકર્મી માનીએ તો તેનાથી દેહાદિવૈચિત્ર્ય સંભવે નહિ. અને ઇશ્વરને જો સકર્મી માનીએ તો પછી જીવ જ સકર્મી હોઈને દેહાદિને રચે છે એ જ માનવું યુક્તિયુક્ત છે.

વળી જીવના શરીરઆદિને રચવામાં ઇશ્વરને જો કશું જ પ્રયોજન ન હોય છતાં તે રચના કરે તો તે ઉન્મત્ત જેવો જ હોવો જોઈએ. અને જો તેને પણ કોઈ પ્રયોજન હોય તો તે ઇશ્વર જ શાને કહેવાય? એ અનીશ્વર થઈ જાય. વળી જો ઇશ્વરને અનાદિ શુદ્ધ માનવામાં આવે તોપણ શરીરઆદિની રચના સંભવે નહિ, કારણ કે તે રાગરહિત છે. રાગ વિના તો ઇચ્છા થાય નહિ અને ઇચ્છા વિના રચના સંભવે નહિ; માટે ઇશ્વરને દેહાદિ વૈચિત્ર્યનો કર્તા નહિ, પણ સકર્મ જીવને તેનો કર્તા માનવો જોઈએ. આ પ્રકારે કર્મ સિદ્ધ થાય છે. (૧૬૪૨)

અગ્નિમૂર્તિ—“વિજ્ઞાનઘન એવં પતેન્નઃ” ઇત્યાદિ વેદવાક્યોથી એમ જણાય છે કે આ શરીરાદિ વૈચિત્ર્યની ઉત્પત્તિ સ્વાભાવિક છે—સ્વભાવથી થાય છે; તેના કારણ રૂપે કર્મ જેવી કોઈ વસ્તુ માનવાની આવશ્યકતા નથી.

મગવાન—સ્વભાવથી જ બધાની ઉત્પત્તિ માનવા જતાં પણ બહુ દોષો આવે છે અને વળી એ વેદવાક્યોનો તું જે અર્થ સમજે સ્વભાવવાદનું નિગમકારણ છે તે અર્થ છે પણ નહિ; માટે સ્વભાવથી જગદ્વૈચિત્ર્ય થાય છે એ પક્ષ અયુક્ત છે.

અભિપ્રૂતિ—સ્વભાવથી ઉત્પત્તિ કેમ ન થટે? કોઈ ઋષિએ પણ કહ્યું છે કે—

“^૧ લાવોની—વસ્તુઓની ઉત્પત્તિમાં કોઈપણ હેતુની અપેક્ષા નથી એમ સ્વભાવવાદીઓ કહી ગયા છે. તેઓ વસ્તુની ઉત્પત્તિમાં ‘સ્વ’ને પણ કારણ માનતા નથી.

તેઓ કહે છે કે કમળ કોમળ છે, કાંટા કડોર છે, મયૂરપિચ્છ વિચિત્રરંગી છે અને ચંદ્રિકા ધવલ છે, આ પ્રકારનું વિશ્વવૈચિત્ર્ય કોણ કરે છે? એ તો બધું સ્વભાવથી જ થાય છે. એટલે માનવું જોઈએ કે જગતમાં જે કંઈ કાદાચિત્ક—કચારેક નહોત્ય પણ કચારેક થનારું છે તેનો કોઈ હેતુ હોતો નથી. જેમ ઉપર જણાવેલ કાંટાની તીક્ષ્ણતાનો કોઈ હેતુ નથી તેમ જીવનાં મુખ-દુઃખમાં પણ કોઈ હેતુ નથી સંભવતો, કારણ કે તે કાદાચિત્ક—કદી કદી થનારાં છે.”

આ વચનોથી પણ જણાય છે કે વિશ્વનું વૈચિત્ર્ય કર્મથી નહિ, પણ સ્વભાવથી જ છે.

ભગવાન—તારી આ માન્યતા દૂષિત છે. તું જેને સ્વભાવ કહે છે તે વિશે હું તને પ્રશ્ન કે તે શું છે. શું સ્વભાવ એ વસ્તુવિશેષ છે? કે તું અકારણતાને સ્વભાવ કહે છે કે વસ્તુના ધર્મને?

અભિપ્રૂતિ—સ્વભાવને વસ્તુવિશેષ માનીએ તો શો દોષ?

ભગવાન—વસ્તુવિશેષરૂપ સ્વભાવનું સાધક પ્રમાણ નથી, માટે તેને પણ તારે કર્મની જેમ સ્વીકારવો જોઈએ નહિ. અને જો તું આકુક પ્રમાણ વિના સ્વભાવનું અસ્તિત્વ માનતો હોય તો તે જ ન્યાયે તારે કર્મનું પણ અસ્તિત્વ માનવું જ જોઈએ.

વળી સ્વભાવને તું મૂર્ત માનીશ કે અમૂર્ત? જો મૂર્ત માનતો હોય તો તે કર્મનું જ બીજું નામ થયું. અને જો અમૂર્ત માને તો તે કશાનો પણ કર્તા બને નહિ, કારણ કે તે આકાશની જેમ અમૂર્ત છે અને ઉપકરણથી રહિત પણ છે

૧. “ સર્વહેતુનિરાશંસં ભાવાનાં જન્મ વર્ણ્યત ।
સ્વભાવવાદિમિસ્તા હિ નાહુઃ સ્વમપિ કારણમ્ ॥
રાજીવકણ્ટકાદીનાં વૈષિત્ર્ય કઃ કરોતિ હિ ? ।
મયૂરચન્દ્રિકાદિર્વા વિચિત્ર. કેન નિર્મિતઃ ? ॥
કાદાચિત્કં યદગ્રાસ્તિ નિઃશેષં તદહેતુકમ્ ।
યથા કણ્ટકતૈક્ષ્ણ્યાદિ તથા ચૈતં સુસાદયઃ ॥ ”

વળી શરીરઆદિ મૂર્ત પદાર્થોનું કારણ પણ મૂર્ત હોવું જોઈએ. એથી જો સ્વભાવને અમૂર્ત માને તો તે મૂર્ત શરીરઆદિનું અનુરૂપ કારણ ન બની શકે; માટે તેને અમૂર્ત વસ્તુવિશેષરૂપ પણ માની શકાય નહિ.

અગ્નિમૂર્તિ—તો પછી સ્વભાવને વસ્તુવિશેષ ન માનતાં અકારણતા એ જ સ્વભાવ છે એમ માનવું જોઈએ.

મગવાન—તું સ્વભાવનો અર્થ અકારણતા એમ કરે તો શરીરઆદિ બાહ્ય પદાર્થોનું કોઈ કારણ નથી, એમ તારા કહેવાનું તાત્પર્ય ફક્ત થાય; પણ જો શરીરઆદિનું કોઈપણ કારણ ન હોય તો શા માટે શરીરઆદિ બધા પદાર્થો સર્વાત્ર સર્વદા એક સાથે ઉત્પન્ન નથી થતા ? આનો ખુલાસો તારે કરવો જોઈએ. જો તેમનું કોઈપણ કારણ ન હોય તો તે બધા પદાર્થોમાં કારણભાવ સમાનરૂપે છે, તેથી બધા જ પદાર્થો સર્વાત્ર સર્વદા એક સાથે જ ઉત્પન્ન થઈ જવા જોઈએ; આ પ્રકારે અતિ પ્રસંગ છે. વળી જો તું શરીરઆદિને અહંતુક માને તો તારે તેમને આકસ્મિક પણ માનવાં જોઈએ. પણ તેમ માનવું અયુક્ત છે, કારણ કે જે અહંતુક—આકસ્મિક હોય છે તે અભવિકારની જેમ સાદિ એવા નિયત આકારવાળું નથી હોતું. શરીરઆદિ તો સાદિ એવા નિયત આકારવાળા પદાર્થો છે તેથી તેમને આકસ્મિક—અહંતુક માની શકાય નહિ, પણ તેમને કમંહિતુક માનવાં જોઈએ. વળી શરીરઆદિ પદાર્થો સાદિ એવા નિયત આકારવાળા હોવાથી તેમને કોઈ ને કોઈ ઉપકરણ સંહિત કરતાં પણ માનવો જોઈએ. ગર્ભાવસ્થામાં જીવ પાસે કમં સિવાય શરીરરચનામાં ઉપયોગી એવું બીજું કોઈ ઉપકરણ તો સંભવતું નથી. માટે સ્વભાવથી—અકસ્માત નહિ પણ કમંથી જ જગદ્વિચિત્ર છે એમ માનવું જોઈએ.

અગ્નિમૂર્તિ—તો પછી સ્વભાવ એટલે વસ્તુધર્મ એ જ અર્થ બરાબર લાગે છે.

મગવાન—જો સ્વભાવને આત્માનો ધર્મ માનો તો તેથી આકાશની જેમ શરીરઆદિની ઉત્પત્તિ સંભવે નહિ, કારણ કે તે ધર્મ અમૂર્ત છે. અને અમૂર્તથી મૂર્ત શરીરની ઉત્પત્તિ ઘટે નહિ અને જો સ્વભાવને મૂર્ત વસ્તુનો ધર્મ કહો તો ઠીક જ છે, કારણ કે અમે પણ તેને પુદ્ગલનો પર્યાયવિશેષ જ માનીએ છીએ. એક રીતે તો તે અમે જો સિદ્ધ કરતા હતા તે જ વસ્તુનું સાધન કયું. તેથી સ્વભાવવાદીઓનું કહેવું કે કમંથી કશું જ થતું નથી—બધું સ્વભાવતઃ જ ઉત્પન્ન થાય છે તે અસંગત છે.

અગ્નિમૂર્તિ—એ બધું તો ઠીક, પણ પેલા વેદવાક્ય વિશે આપ શો ખુલાસો કરો છો ?

મગલાન—“પુરુષ एवेऽग्निं सर्वं यद् भूतं, यच्च माव्यम्, उतामृतत्वस्पेशानः ।
 यदन्नेनातिरोहति, यदेजति, यद् नैजति यद् दूरे यद् अन्तिके
 वेद्वाक्पना समन्वय यदन्तस्य सर्वस्य, यत् सर्वस्यास्य बाधतः”—^૧ આ વેદ-
 વાક્યોનો અર્થ તું આ પ્રમાણે કરે છે:— પુરુષ
 અર્થાત્ આત્મા જ છે. આમાં ‘જ’ શબ્દનું તાત્પર્ય કર્મ, ઇન્દ્રિય, પ્રકૃતિ એ બધાં
 તત્ત્વોના નિષેધમાં છે એમ તું માને છે. એટલે અર્થ થશે કે આ સંસારમાં જે
 કાંઈ ચેતન-અચેતનરૂપ દેખાય છે તે બધું, જે ભૂતકાલમાં વિદ્યમાન હતું અર્થાત્
 મુક્તની અપેક્ષાએ જે સંસાર હતો તે, અને જે ભાવી છે અર્થાત્ સંસારીની
 અપેક્ષાએ જે મુક્તિ છે—આ પ્રમાણે સંસાર અને મુક્તિ એ પણ, અને જે અમૃત
 અર્થાત્ અમરણુભાવ યા મોક્ષનો પ્રભુ છે તે પણ, વળી જે અદ્વતી વૃદ્ધિ પામે
 છે, જે ચાલે છે, અર્થાત્ પશુઆદિ, અને જે અચલ છે, પર્વતાદિ, જે દૂર છે
 મેરુઆદિ, જે નજીક છે, અને વળી જે આ ચેતન-અચેતન પદાર્થોની મધ્યમાં છે,
 અને વળી જે આ સર્વે પદાર્થોથી બાહ્ય છે—તે બધું જ માત્ર પુરુષ છે, આત્મા
 છે. આથી તું માને છે કે વેદના મતે પુરુષથી ભિન્ન કર્મનું અસ્તિત્વ સિદ્ધ
 થતું નથી.

વળી, અન્યત્ર પણ વેદમાં “^૨વિજ્ઞાનઘન एवैतैम्यઃ भूतेभ्यઃ” ઇત્યાદિ કહ્યું છે.
 આ વાક્યમાં પણ તેમાં ‘एव’ કારણે હોવાથી વિજ્ઞાનથી ભિન્ન અસ્તિત્વ અમાન્ય
 છે, એમ તું માને છે.

પરંતુ ઉક્ત વેદવાક્યોનો તું જે અર્થ કરે છે તે અયથાર્થ છે. તે વેદવાક્યોનો
 ખરો અર્થ આ પ્રમાણે છે “પુરુષ एवेऽग्निं” ઇત્યાદિ વાક્યનું તાત્પર્ય સ્તુતિપરક છે;
 એટલે કે પુરુષ વિશે તેમા અતિશયોક્તિ કરીને તેની પ્રશંસા કરી છે; અર્થાત્
 તેનું તાત્પર્ય શબ્દાર્થ માત્રથી ફલિત ન થાય. વળી ઉક્ત વાક્યમાં પુરુષાદૈતના
 પ્રતિપાદનનું તાત્પર્ય એ નથી કે સંસારમાં પુરુષથી ભિન્ન બીજું કાંઈ કર્મઆદિ
 નથી જ; પરંતુ એનું તાત્પર્ય તે એ છે કે બધા આત્માઓ સરખા છે, એટલે
 ભતિમદ પોષીને ઉચ્ચનીચ ભાવની વૃદ્ધિ સંસારમાં ન કરવી.

બધા વેદવાક્યોનું તાત્પર્ય એકસરખું નથી હોતું. કેટલાંક વેદવાક્યો
 વિધિવાદનું પ્રતિપાદન કરે છે એટલે કે કર્તવ્યનો યોગ્ય કરાવે છે; કેટલાંક વેદવાક્યો
 અર્થવાદપ્રધાન હોય છે એટલે કે ઇષ્ટની સ્તુતિ કરી તેમાં પ્રવૃત્તિ કરાવનાર અને
 અનિષ્ટને નિંદી તેમાંથી નિવૃત્તિ કરાવનાર હોય છે; અને કેટલાંક વેદવાક્યો અનુ-

૧. બુએ ગાથા ૧૫૮૦ની વ્યાખ્યા.

૨. ગાથા ૧૫૫૩ની વ્યાખ્યા.

ગ્રાહપરક અર્થાત્ અન્યત્ર પ્રતિપાદિત વસ્તુનું પુનઃકથન કરનારાં હોય છે, તેમાં કાંઈ અપૂર્વપ્રતિપાદન નથી હોતું. “^૧ અગ્નિઘોત્ર જુહ્વાત્ સ્વર્ગકામઃ—સ્વર્ગની ઇચ્છા-વાળો અગ્નિઘોત્ર કરે—આ વાક્યનો અર્થ વિધિ—આજ્ઞા પરક છે તે સ્પષ્ટ છે. ઉક્ત “પુરુષ એવં સર્વ” અને તેના જેવા બીજાં વાક્યો જેવાં કે—“^૨ સ સર્વંદિ યસ્યેષ મહિમા ભુવિ દિવ્યે બ્રહ્મપુરે હોષ વ્યામ્નિ આત્મા સુપ્રતિષ્ઠિતસ્તમક્ષરં વેદયતે યસ્તુ સર્વજ્ઞઃ સર્વવિત્ સર્વમેવાવિવેશેતિ” અને “^૩ એકયા પૂર્ણયાદ્ય્યા સર્વાન્ કામાનધાનોતિ ।” ઇત્યાદિ — એ બધાંમાં સ્તુતિરૂપ અર્થવાદને જ પ્રધાન અર્થ માનવાનો છે.

અગ્નિભૂતિ—“એકયા પૂર્ણયા” ઇત્યાદિ ઉક્ત વાક્યને વિધિવાદપરક શા માટે ન માનવું અને તેને સ્તુતિપરક શા માટે માનવું ?

મગવાન—જો એક જ પૂર્ણ આકૂતિથી બધી ઇષ્ટ વસ્તુઓ પ્રાપ્ત થઈ જતી હોય તો પછી વેદમાં નાના પ્રકારની વિધિઓ બતાવવામાં આવી છે તે બધી બ્યર્થ જાય; માટે “એકયા પૂર્ણયા” ઇત્યાદિ વાક્ય સ્તુત્યર્થવાદરૂપ જ માનવું જોઈએ.

વળી “^૪ “एष वः प्रथमां यज्ञां योऽग्निष्टोमः, योऽग्नेनाग्निष्ठाज्येन यजते सगर्तमभ्यपतत्” —આ વાક્યમાં અગ્નિષ્ટોમ પહેલાં પશુચર કરવામાં આવે તો તે નિંદ્ય છે એમ બતાવવાનો અભિપ્રાય હોવાથી આ અને આના જેવાં બીજાં વાક્યો નિન્દાઅર્થવાદ બતાવનારાં છે.

૧. ભુઓ ગા. ૧૫૫૩, ૧૫૯૨

૨. ઉપર જે પાઠ આપેલ છે તે બે ભાગમાં ભુદા બ્રુહા ઉપનિષદમાંથી થોડા ફેરફાર સાથે મળે છે; જેમકે :—

यः सर्वज्ञः सर्वविद्यस्यैष महिमा भुवि ।

दिव्ये ब्रह्मपुरे ह्येष व्याम्यात्मा प्रतिष्ठितः ॥ મુળક ૨-૨-૭

तदक्षरं वेदयन्तं यस्तु सोम्य स सर्वज्ञः सर्वमेवाविविશેति ॥ ૪-૧૦ પ્રશ્નોપનિષત

બન્ને પાઠનો ક્રમશઃ નીચે પ્રમાણે અર્થ સંભવે છે.—

“જે સર્વજ્ઞ અને સર્વવેદી છે, જેનો આ મહિમા પૃથ્વી અને દિવ્ય બ્રહ્મલોકમાં છે, એ આત્મા આકાશમાં પ્રતિષ્ઠિત છે.”

“હે સોમ્ય! જે તે અક્ષર તત્ત્વને જાણે છે તે સર્વજ્ઞ છે અને સર્વત્ર વ્યાપેલ છે.”

૩. આ વાક્ય તૈત્તિરીય બ્રાહ્મણનું છે ૩-૮-૧૦-૫;—અર્થાત્ એક પૂર્ણાકૂતિથી સમસ્ત ક્રમોને-ઇષ્ટ વસ્તુને પાપ્ત કરે છે.

૪. આ વાક્ય તાપ્ત્યમહાબ્રાહ્મણનું છે ૧૬-૧-૨—અર્થાત્ અગ્નિષ્ટોમ એ પ્રથમ યજ્ઞ છે. જે આ યજ્ઞ કર્યા વિના બીજો કોઈ યજ્ઞ કરે છે તે ખાડામાં પડે છે.

“ ૧ “ દ્વાદશ માસા સક્તરઃ ” ૨ “ અમિરુણઃ ” ૩ “ અમિર્દિમસ્ય મેષજમ્ ”
 ઇત્યાદિ વાક્યો પ્રસિદ્ધ અર્થનાં જ ષોધક હોવાથી અનુવાદપ્રધાન છે. આ પ્રકારે
 બધાં વેદવાક્યોનું એક જ તાત્પર્ય માની શકાય નહિ. એટલે ઉક્ત “ પુરુષ
 એવં ” ઇત્યાદિ વાક્યનું તાત્પર્ય સ્તુતિમાં છે એમ જ માનવું જોઈએ.

“ વિજ્ઞાન એવૈતેભ્ય. ” ઇત્યાદિ વાક્યનું તાત્પર્ય પણ તું જે સમજે છે તે
 નથી; પરંતુ એનું તાત્પર્ય એ છે કે વિજ્ઞાનધન અર્થાત્ પુરુષ—આત્મા ભૂતોથી
 લિન્ન છે. એ તો મેં તને બતાવ્યું જ છે કે એ પુરુષ કર્તા છે અને તેનું કાર્ય
 શરીરાદિ છે. આથી કર્તા અને કાર્યથી લિન્ન એવા કરણનું અનુમાન સહજ રીતે
 થઈ શકે છે કે જ્યાં કર્તૃ-કાર્યભાવ હોય ત્યાં કરણ પણ હોવું જોઈએ; જેમ
 હુકાર અને લોહાના ગોળા વચ્ચે કર્તૃકાર્યભાવ હોવાથી સાણસી એ કરણ છે.
 આત્માના શરીરકાર્યમાં પણ કરણ હોવું જોઈએ. અને તે કર્મ જ છે.

વળી, કર્મનું સાઝાત્ પ્રતિપાદન કરનારાં “ ૪ પુણઃ પુણ્યેન કર્મણા, પાપઃ
 પાપેન કર્મણા ” ઇત્યાદિ વાક્યો વેદમાં છે જ એમ તો તું પણ કહે છે. તેથી
 કર્મને તારે પ્રમાણુસિદ્ધ જ સ્વીકારવું જોઈએ. (૧૬૪૩)

આ પ્રકારે જરા-મરણથી રહિત એવા ભગવાને જ્યારે તેના સંશયનું નિવારણ
 કર્યું ત્યારે અમિતિએ પોતાના ૫૦૦ શિષ્યો સાથે શ્રમણદીક્ષા લીધી. (૧૬૪૪)

૧. આર માસને વર્ષ કહેવાય છે, એ ઉક્ત વાક્યનો અર્થ છે. આ વાક્ય તૈત્તિરીય
 બ્રાહ્મણનું છે — ૧-૧-૪

૨. અર્થાત્ ‘ અમિ ગરમ છે ’—તૈત્તિરીય બ્રાહ્મણ — ૧-૧-૪

૩ અર્થાત્ ‘ જ્ઞાનનું ઔષધ અમિ છે. ’ તૈત્તિરીય બ્રાહ્મણ ૧-૧-૪

૪. જુઓ ગાં ૧૬૧૧ વ્યાખ્યા.

ત્રીજા ગણધર વાયુભૂતિ

જીવ-શરીર

ઇન્દ્રભૂતિ અને અગ્નિભૂતિ એ બન્નેને દીક્ષિત થયેલા સાંભળી ત્રીજા વાયુભૂતિ ઉપાધ્યાયે મનમાં એમ વિચાર્યું કે હું જાઉં, વંદન કરું અને વંદન કરી પર્યુપાસના કરું, એમ વિચારી તે ભગવાન ભણી જવા નીકળે છે (૧૬૪૫)

વળી તેને એ પણ વિચાર આવ્યો કે ઇન્દ્રભૂતિ અને અગ્નિભૂતિ હંમણાં જ જેના શિષ્ય થયા છે તે ત્રણ લોકોથી વંદિત એવા મહાભાગ ભગવાન તો ચાલીને સામે જવા જ થોડા છે.

તેથી તેમની સંમુખ જઈ, તેમની વંદના ઉપાસના આદિ ઠારા હું નિપાપ થાઉં અને તેમને મારો સંશય કહી હું નિઃસંશય થાઉં. આ પ્રમાણે વિચારતો તે વાયુભૂતિ ભગવાનની સમીપ જઈ પહોંચ્યો. (૧૬૪૬-૪૭)

તેને આવેલાં જોઈને જન્મ-જરા-મરણથી રહિત એવા ભગવાને પોતે સર્વજ્ઞ અને સર્વદર્શી હોવાથી તેને ‘વાયુભૂતિ ગૌતમ !’ એ પ્રકારે નામ અને ગોત્રથી આવકાર આપ્યો. (૧૬૪૮)

પણ આ પ્રકારે સ્પષ્ટરૂપે ભગવાને તેને બોલાવ્યો તેથી તેમની આંતરિક જ્ઞાનશક્તિથી અને શરીરના સૌન્દર્ય અને સમવસરણની જીવ-શરીર એક જ છે શોભારૂપ બાહ્ય શક્તિથી વાયુભૂતિને ઊલટો ફાલ થયો

૫. મંશય તેથી તે ભગવાનની સામે, વિચાર્યા છતાં પોતાનો સંશય કહી શક્યાં નહિ. અને તે આશ્ચર્ય પામી માત્ર મૌન રહ્યો તેથી તેની મૂંઝવણ ટાળવાને સ્વયં ભગવાને તેને કહ્યું કે આયુષ્મન વાયુભૂતિ ! તને મનમાં જીવ અને શરીર એક જ છે કે બન્ને ભુદાં છે એવો સંશય છે છતાં તું મને પૂછતો નથી; પણ તને વેદપદોનો સમ્યગ્ અર્થ જ્ઞાત નથી તેથી જ એવો સંશય રહ્યા કરે છે. તે પદોનો અર્થ આ છે. (૧૬૪૯)

વેદપદોનો સમ્યગ્ અર્થ બતાવ્યા પહેલાં તારી શંકાને જ સ્પષ્ટ કરું

તું એમ માને છે કે પૃથ્વી જલ તેજ અને વાયુ એ ચાર ભૂતોના સમુદાયથી ચેતના ઉત્પન્ન થાય છે જેમ મધનું પ્રત્યેક અંગ-અવયવ જેવાં કે ધાવડીનું ફૂલ, ગોળ, પાણી એ કેન્દ્રમાં મદ્યશક્તિ દેખાતી નથી, છતાં જ્યારે એ બધાનો સમુદાય બની જાય છે ત્યારે તેમાંથી મદ્યશક્તિ ઉત્પન્ન થતી સાક્ષાત

થાય છે; તે જ પ્રકારે પૃથ્વી આદિ પ્રત્યેક ભૂતમાં ચૈતન્યશક્તિ દેખાતી નથી છતાં જ્યારે તેમનો સમુદાય થાય છે ત્યારે ચૈતન્ય સમુદ્ભૂત થતું પ્રત્યક્ષ થાય છે. (૧૬૫૦)

વળી, જેમ મદના પૃથક્ પૃથક્ અવયવોમાં મદ-શક્તિ અદૃષ્ટ છતાં તેમનો સમુદાય થવાથી તે ઉત્પન્ન થાય છે અને અમુક સમય ટકીને કાલાન્તરમાં વિનાશની સામગ્રી ઉપસ્થિત થતાં વિનષ્ટ પણ થઈ જાય છે, તે જ પ્રકારે પ્રત્યેક ભૂતમાં પણ ચૈતન્ય અદૃષ્ટ છતાં તેમનો સમુદાય થવાથી ચૈતન્ય ઉત્પન્ન થાય છે અને અમુક સમય સ્થિર રહીને કાલાન્તરમાં વિનાશની સામગ્રી ઉત્પન્ન થતાં ચૈતન્ય પણ નષ્ટ થઈ જાય છે. આથી એમ સિદ્ધ થાય છે કે ચૈતન્ય એ ભૂતોનો ધર્મ છે.

ધર્મ અને ધર્મોનો તો અલેદ છે, કારણ કે લેદ માનીએ તો ઘટ-પટની જેમ ધર્મ-ધર્મિભાવ સંભવતો નથી; તેથી ભૂતસમુદાયરૂપ શરીરનો ધર્મ જે ચૈતન્ય-જીવ હોય તો શરીર એ જ જીવ છે એવી તારી માન્યતા બંધાય છે; પણ વેદના “૧ન હ વૈ મજાઁસ્ય” ઇત્યાદિ વાક્યથી એ ક્લિત થાય છે કે જીવ શરીરથી ભિન્ન છે એટલે તને સંશય છે કે જીવ શરીરથી ભિન્ન હશે કે અભિન્ન. (૧૬૫૧)

વાયુમૂર્તિ—આપે મારો સંશય તો યથાર્થ બતાવી આપ્યો. હવે કૃપા કરીને તેનું નિરાકરણ કરો.

મગવાન—તારો એ પ્રકારનો સંશય અયુક્ત છે, કારણ કે ચૈતન્ય ભૂતોના સમુદાયમાત્રથી ઉત્પન્ન થઈ શકતું નથી. તે સ્વતંત્ર છે, મગયનું કારણ કે તે પ્રત્યેક ભૂતમાં નથી. જે પ્રત્યેકમાં ન હોય નિરાકરણ તે સમુદાયથી પણ નથી ઉત્પન્ન થતું જેમ રેતીના પ્રત્યેક કણમાં તેલ નથી તો રેતીના સમુદાયમાંથી પણ તેલ નથી

નીકળતું, તે જ પ્રમાણે પૃથ્વી આદિ પ્રત્યેક ભૂતમાં ચૈતન્ય ન હોવાથી ભૂતસમુદાયથી પણ ચૈતન્ય સંભવે નહિ જે કોઈ સમુદાયથી ઉત્પન્ન થતું હોય તે પ્રત્યેકમાં સર્વથા અનુપલબ્ધ રહી શકે નહિ; જેમ તલના સમુદાયમાંથી તેલ નીકળે છે તો તે તલના પ્રત્યેક દાણામાં પણ ઉપલબ્ધ થાય છે. પણ ચેતના તો પ્રત્યેક ભૂતમાં ઉપલબ્ધ થતી નથી માટે ચેતનાને ભૂતસમુદાયથી ઉત્પન્ન થયેલી માની શકાય નહિ. પણ અર્થાપત્તિથી એમ માનવું જોઈએ કે ભૂતસમુદાયથી ભિન્ન એવું કોઈ કારણ તે સમુદાય સાથે જોડાયેલું છે જેને લઈ તે સમુદાય દ્વારા ચેતના આવિર્ભૂત થાય છે. એ જ કારણે દેહભિન્ન જીવ છે.

વાયુમૂર્તિ—આપે એવો નિયમ કહ્યો કે જે પ્રત્યેકાવસ્થામાં અનુપલબ્ધ હોય તે સમુદાયાવસ્થામાં પણ અનુપલબ્ધ હોય. પણ આ નિયમ તો વ્યભિચારી છે, કારણ કે મઘનાં અંગોમાં પ્રત્યેકાવસ્થામાં મદ ઉપલબ્ધ નથી થતો છતાં સમુદાયાવસ્થામાં મદની ઉત્પત્તિ થાય છે; તે જ પ્રમાણે પ્રત્યેક ભૂતમાં ભલે ચૈતન્ય અનુપલબ્ધ હોય છતાં તે ભૂતસમુદાયથી ઉત્પન્ન થઈ જશે. ભૂતથી અતિરિક્ત કારણ માનવાની આવશ્યકતા નથી.

મગવાન—તારું એ કહેવું અયુક્ત છે કે મઘનાં અંગોમાં પ્રત્યેકાવસ્થામાં મદ અનુપલબ્ધ છે. વસ્તુતઃ ધાવડીનું ફૂલ, ગોળ વગેરે પ્રત્યેકમા ન હોય તે મઘના પ્રત્યેક અંગમાં મદની થોડી ઘણી માત્રા છે જ; સમુદાયના ન હોય તેથી સમુદાયમાં પણ તે ઉત્પન્ન થાય છે જો પ્રત્યેકમાં ન હોય તો સમુદાયમાં પણ તે સંભવે નહિ. (૧૬૫૨)

વાયુમૂર્તિ—ભૂતોમાં પણ મઘાંગોની જેમ પ્રત્યેકમા પણ ચૈતન્યમાત્રા છે જ, એટલે તે સમુદાયમા પણ ઉત્પન્ન થાય છે એમ જો માનીએ તો ?

મગવાન—એમ ન માની શકાય, કારણ કે મઘના પ્રત્યેક અંગમાં મદશક્તિ હોય છે; જેમકે ધાવડીના ફૂલમાં ચિત્તશ્રમ કરવાની, ગોળ-દ્રાક્ષ-કુરુસાદિમાં તૃષ્ણ કરવાની, અને પાણીમાં તરસ છિપાવવાની શક્તિ છે; તેમ પ્રત્યેક ભૂતમાં જો પ્રત્યેક ભૂતમાં પણ ચૈતન્યશક્તિ હોય તો જ ચૈતન્ય નથી સમુદાયમાં પણ સંભવે. પણ પ્રત્યેક ભૂતમાં તો તેવી કોઈ શક્તિ મઘાંગોની જેમ પ્રત્યક્ષ થતી નથી; માટે ભૂત સમુદાયમાત્રથી ચૈતન્ય ઉત્પન્ન થાય છે એમ ન કહી શકાય. (૧૬૫૩)

વાયુમૂર્તિ—મઘનાં અંગોમાં પણ પ્રત્યેકમાં મદશક્તિ જો ન માનીએ તો શા હોય છે ?

મગવાન—જો ભૂતોમાં ચૈતન્યની જેમ મઘના પણ પ્રત્યેક અંગમાં મદશક્તિ ન જ હોય તો પછી મઘનાં ધાવડીનાં ફૂલ વગેરે જ કારણો છે અને અન્ય નહિ. એવો કારણનો નિયમ ન બને અને તેમના જ સમુદાયથી મદ ઉત્પન્ન થાય, અન્યના સમુદાયથી મદ ઉત્પન્ન ન થાય, એવો સમુદાયનો પણ નિયમ ન બને; ગમે તે રાગ પથ્થર છાણ વગેરે ચીજો મદનું કારણ બની જાય અને ગમે તે ચીજોના સમુદાયથી મદ ઉત્પન્ન થઈ જવો જોઈએ. પણ આવું બનતું તો નથી; માટે મઘના પ્રત્યેક અંગમાં પણ મદશક્તિ તો માનવી જ જોઈએ. (૧૬૫૪)

વાયુમૂર્તિ—જેમ મઘાંગોના સમુદાયમાં મદનો આવિર્ભાવ હોવાથી તે સમુદાયના પ્રત્યેક અંગમાં પણ મદશક્તિ માનવી જ પડે છે, નહિ તો તેમના સમુદાયમાં પણ મદનો આવિર્ભાવ ન થાય, તેમ માત્ર ભૂતોના સમુદાયથી ચૈતન્ય ઉત્પન્ન થાય છે;

માટે પ્રત્યેક ભૂતમાં પણ ચૈતન્યશક્તિ માનવી જ જોઈએ. પૃથક્ કોઈ ચેતન માનવાની જરૂર નથી.

મગવાન—માત્ર ભૂતોના સમુદાયથી ચૈતન્ય ઉત્પન્ન થાય છે એવું તારું કથન અસિદ્ધ છે, કારણ કે તે સમુદાયમાં માત્ર ભૂતો જ નથી કિંતુ આત્મા પણ છે; તેથી જ ભૂતોના સમુદાયમાં ચૈતન્ય પ્રકટ થાય છે, કારણ કે તે સમુદાયાન્તર્ગત આત્માનો એ ધર્મ છે. તું જેને ભૂતસમુદાય કહે છે તેમાં જો આત્મા અન્તર્ગત ન હોય તો ચૈતન્ય કદી જ પ્રગટે નહિ. માત્ર ભૂતોના સમુદાયથી ચૈતન્ય પ્રકટ થતું હોય તો મૃત શરીરમાં પણ તે ઉપલબ્ધ થવું જોઈએ; પણ તેમાં તો ચૈતન્યનો અભાવ સ્પષ્ટ સિદ્ધ છે; માટે ચૈતન્યને ભૂતમાત્રથી ઉત્પન્ન માની શકાય નહિ.

વાયુભૂતિ—મૃત શરીરમાં વાયુ ન હોવાથી તે બધા ભૂતોનો સમુદાય નથી; તેથી જ તેમાં ચૈતન્યનો અભાવ છે.

મગવાન—મૃત શરીરમાં વાયુને નળી વાટે દાખલ કરવામાં આવે તોપણ તેમાં ચૈતન્યની ઉત્પત્તિ થતી નથી.

વાયુભૂતિ—અગ્નિનો પણ મૃત શરીરમાં અભાવ છે; તેથી ચૈતન્ય ઉપલબ્ધ કેવી રીતે થાય?

મગવાન—મૃત શરીરમાં અગ્નિની પ્રતિ કરવામાં આવે તોપણ ચૈતન્ય ઉપલબ્ધ થતું નથી.

વાયુભૂતિ—વિશિષ્ટ પ્રકારના વાયુ અને અગ્નિનો અભાવ મૃત શરીરમાં છે; તેથી ચૈતન્ય ઉપલબ્ધ નથી થતું.

મગવાન—એ વિશિષ્ટ બીજું કંઈ નથી પણ આત્મસહિત વાયુ અને અગ્નિ હોય તો તે વિશિષ્ટ વાયુ અને વિશિષ્ટ અગ્નિ કહેવાય છે. આ પ્રકારે તે નામાન્તરે આત્મા જ પ્રતિપાદન કર્યું કહેવાય (૧૬૫૫)

વાયુભૂતિ—ભૂતસમુદાયમાં ચૈતન્ય સાક્ષાત દેખાય છે છતાં આપ કહો છો કે તે ભૂતસમુદાયનો ધર્મ નથી—આ આપનું કથન તો પ્રત્યક્ષવિરુદ્ધ છે; જેમ ઘટમાં રૂપાદિ ગુણો પ્રત્યક્ષ થાય છે છતાં કોઈ કહે કે રૂપાદિ ગુણો ઘટના નથી તો તેનું તે કથન પ્રત્યક્ષવિરુદ્ધ છે.

મગવાન—ગૌતમ ! પ્રત્યક્ષ વિરોધ નથી, કારણ કે તે પ્રત્યક્ષનું બાધક આત્મસાધક અનુમાન વિદ્યમાન છે. જેમ પાણી અને ભૂમિના સમુદાયમાત્રથી લીલું ઘાસ ઊગતું જોઈને કોઈ કહે કે આ ઘાસ પૃથ્વી અને પાણીના સમુદાય માત્રથી જ થાય છે તો તેનું એ પ્રત્યક્ષ બીજસાધક અનુમાનથી બાધિત થાય

છે, તે જ પ્રમાણે ચૈતન્યને ભૂતમાત્રનો ધર્મ કહેનારનું પ્રત્યક્ષ પણ ભૂતોથી લિપ્ત એવા આત્માને સિદ્ધ કરનાર અનુમાનથી બાધિત થઈ જાય છે.

વળી સમુદાયમાં ચૈતન્ય જોઈ ને તું જો એમ કહે છે કે પ્રત્યેક ભૂતમાં પણ ચૈતન્ય છે તો તારું કથન પ્રત્યક્ષ વિરુદ્ધ સિદ્ધ થાય છે, કારણ કે પ્રત્યેકમાં ચૈતન્ય હોવાનું નથી. (૧૬૫૬)

વાયુમૂર્તિ—કયા અનુમાનથી આપ આત્માને ભૂતોથી લિપ્ત સિદ્ધ કરો છો ?

મગવાન—ભૂત કે ઇન્દ્રિયોથી લિપ્ત એવા કેઈ પદાર્થનો ધર્મ ચેતના છે, કારણ કે ભૂત કે ઇન્દ્રિયો દ્વારા ઉપલબ્ધ પદાર્થનું સ્મરણ થાય મૂતભિન્ન આત્માનું છે; જેમ પાંચ ગવાક્ષ — ગોખથી ઉપલબ્ધ વસ્તુનું સ્મરણ સાધરા અનુમાન થતું હોવાથી ગવાક્ષોથી લિપ્ત એવા દેવહત્તનો ધર્મ ચેતના છે તેમ તાત્પર્ય એ છે કે જેમ પાંચ ગોખથી વારાફરતી હેખતો એવો દેવહત્ત એક જ છે અને તે ગોખથી લિપ્ત છે, કારણ કે પાંચ ગોખ દ્વારા જોયેલ વસ્તુનું તે સ્મરણ કરે છે, તેવી જ રીતે પાંચે ઇન્દ્રિયો દ્વારા ઉપલબ્ધ વસ્તુનું સ્મરણ કરનાર પણ ઇન્દ્રિયોથી લિપ્ત એવો એક પદાર્થ કેઈ હોયો જોઈએ અને તે જ આત્મા છે, જે ભૂતો કે ઇન્દ્રિયોથી લિપ્ત છે. જે ભૂતસમુદાયથી લિપ્ત ન હોય અર્થાત ભૂતોથી અલિપ્ત હોય તે એક છતાં અનેક દ્વારા ઉપલબ્ધ અર્થનું સ્મરણ પણ કરી શકે નહિ; જેમ કેઈ એક શબ્દાદિને ઝડણ કરનાર માનસિક જ્ઞાનવિશેષ એ જ્ઞાનવિશેષ પોતાના વિષયને ઝડણ કરે છે પણ અન્યવિષયને સ્મરી શકતું નથી, છતાં પણ જો એ સ્મરણકર્તાને દેહ કે ઇન્દ્રિયોથી અલિપ્ત માનો તો પાંચ ગોખ દ્વારા જોઈને તે બધાનું સ્મરણ કરનાર દેવહત્તને પણ ગોખથી અલિપ્ત માનવો જોઈએ. (૧૬૫૭)

વાયુમૂર્તિ—ઇન્દ્રિયો દ્વારા નહિ પણ ઇન્દ્રિયો જ પોતે ઉપલબ્ધિની કર્તા છે તેથી ઇન્દ્રિયોથી લિપ્ત એવા એક આત્માને ગાનવાની આવશ્યકતા નથી.

મગવાન—ઇન્દ્રિયવ્યાપાર બંધ છતાં અથવા ઇન્દ્રિયોનો નાશ થઈ જાય છતાં ઇન્દ્રિયો દ્વારા ઉપલબ્ધ વસ્તુનું સ્મરણ થાય છે અને ઇન્દ્રિયોનો વ્યાપાર છતાં અન્યમનસ્કને વસ્તુની ઉપલબ્ધિ કદાચિત થતી પણ ઇન્દ્રિયો આત્મા નથી; માટે માનવું જોઈએ કે ઘટાદિ પદાર્થોનું જ્ઞાન ઇન્દ્રિયોને નહિ પણ તેથી લિપ્ત એવા બીજા કેઈ પદાર્થને થાય છે; જેમ પાંચ ગવાક્ષ દ્વારા જોનાર દેવહત્ત એ પાંચે ગવાક્ષોથી લિપ્ત છે. ગોખલો નષ્ટ થઈ જાય છતાં દેવહત્ત તે દ્વારા જોયેલ વસ્તુને સ્મરી

શકે છે અને ગોળ ઉપસ્થિત છતાં તે દ્વારા વસ્તુનું પરિજ્ઞાન દેવદત્તનું મન બીજે હોય તો નથી થતું. તેથી ઉપલબ્ધિકર્તા જેમ ગોળ નહિ પણ ગોળથી ભિન્ન દેવદત્ત છે તે જ પ્રકારે ઇન્દ્રિયોથી ભિન્ન એવો આત્મા ઉપલબ્ધિકર્તા છે, ઇન્દ્રિયો તો તેનાં ઉપકરણો છે. નહિ તો અન્ધ-અધિરને જોયેલ કે સાંભળેલ વસ્તુનું કદી સ્મરણ જ ન થાય. (૧૬૫૮)

વળી અન્ય પણ અનુમાન આપી શકાય છે—ઇન્દ્રિયોથી આત્મા ભિન્ન છે, કારણ કે એક ઇન્દ્રિયથી ઉપલબ્ધ કરેલ વસ્તુને બીજી ઇન્દ્રિયથી અહણ કરે છે. અર્થાત્ અક્ષુઇન્દ્રિયથી ઘડને જોઈને તેનું અહણ હાથ વડે—સ્પર્શ-ઇન્દ્રિય વડે કરે છે. જેમ એક બારીથી જોયેલા ઘટને દેવદત્ત બીજી બારીથી અહણ કરે છે તેથી દેવદત્ત બંને બારીઆથી જુદો છે, તે જ પ્રકારે આત્મા પણ ઇન્દ્રિયોથી જુદો છે. વળી વસ્તુ એક ઇન્દ્રિયથી ઉપલબ્ધ થાય છતાં વિકાર બીજી ઇન્દ્રિયમાં થાય છે; આથી પણ માનવું જોઈએ કે આત્મા ઇન્દ્રિયોથી ભિન્ન છે. એ તો આપણા અનુભવની વાત છે કે આંખ વડે આપણે ખાટી વસ્તુ જોઈએ છીએ અને વિકાર જિહ્વામાં થાય છે, નેમાં પાણી છૂટે છે; માટે પણ ઇન્દ્રિયોથી આત્માને ભિન્ન માનવો જોઈએ (૧૬૫૯)

વળી, જીવ એ ઇન્દ્રિયોથી ભિન્ન છે, કારણ કે બધી ઇન્દ્રિયો દ્વારા ગૃહીત અર્થનું સ્મરણ તે કરી શકે છે. જેમ પોતાની ઇચ્છાથી રૂપ આદિ એક એક ગુણને જાણનાર પાંચ પુરુષો કરતા એ પાંચના રૂપાદિ જ્ઞાનને જાણનાર પુરુષ ભિન્ન છે, તેમ પાંચે ઇન્દ્રિયોથી ઉપલબ્ધ અર્થનું સ્મરણ કરનાર પાંચે ઇન્દ્રિયોથી ભિન્ન હોયો જોઈએ. અને તે આત્મા છે.

વાયુસૂત્રિ — આપે પાંચ પુરુષો રૂપાદિને અહણ કરે છે એવું દૃષ્ટાંત આપ્યું છે તેથી તો પાંચ ઇન્દ્રિયો પણ રૂપાદિને અહણ કરે છે એવું સિદ્ધ થશે; પણ એ વસ્તુ તો આપને અનિષ્ટ છે, કારણ આપ ઇન્દ્રિયોને અહણકર્તા નહિ, પણ અહણમાં સાધનરૂપ માનો છો.

મગવાન — મેં દૃષ્ટાંતમાં વિશેષણ આપ્યું છે તે ધ્યાન બહાર ગયું તેથી જ તને આવી શંકા થઈ. મેં કહ્યું છે કે પાંચ પુરુષો ઇન્દ્રિયો ગ્રાહક નથી પોતાની ઇચ્છાથી રૂપાદિને જાણે છે ઇન્દ્રિયોમાં તો ઇચ્છા સંભવતી નથી તેથી ઇન્દ્રિયો આક્રમક થઈ શકે નહિ. ઇન્દ્રિયો ઉપલબ્ધિમાં સક્રમક હોવાથી જો ઉપચારથી તું ઇન્દ્રિયોને આક્રમક કહેતો હો તો તેમાં કાંઈ દોષ નથી.

વળી મેં તને યુક્તિથી સમજાવવાનો પ્રયત્ન કર્યો છે; પણ આત્મા જેવા અતીન્દ્રિય પદાર્થોનો નિર્ણય માત્ર યુક્તિથી થઈ શકતો અતીન્દ્રિય વસ્તુની નિહિમા નથી, તેથી તેમાં યુક્તિનો એકાન્ત આગ્રહ નિરર્થક છે.

પ્રમ.ળ કહ્યું પણ છે કે “અતીન્દ્રિય અર્થોના સદ્ભાવને સિદ્ધ કરનાર આગમ અને ઉપપત્તિ એ બન્ને પૂર્ણરૂપે પ્રમાણ છે.” (૧૬૬૦)

ભૂતાનિરક્ત આત્માને સિદ્ધ કરવા એક અન્ય પણ અનુમાન આ પ્રમાણે છે: —
બૂતાજ્ઞાન જ્ઞાનાન્તરપૂર્વક છે; કારણ, તે જ્ઞાન છે. જે જે જ્ઞાન મૂળમિત્ર આ માનું હોય છે તે જ્ઞાનાન્તરપૂર્વક હોય છે, જેમ યુવકનું જ્ઞાન. બાલ-સાધક અનુમાન જ્ઞાન પણ અન્ય જ્ઞાનપૂર્વક જ હોયું જોઈએ. તે જે જ્ઞાનપૂર્વક છે અર્થાત્ બાલકના જ્ઞાનની પહેલા જે જ્ઞાન છે તે શરીરથી તો ભિન્ન જ હોયું જોઈએ, કારણ કે પૂર્વભવીય શરીરનો ત્યાગ છતાં આ ભવમાં તે જ્ઞાન બાલકના જ્ઞાનમાં કારણ બને છે. વળી, તે જ્ઞાન ગુણ હોવાથી નિરાધાર તો રહી શકે નહિ; તેનો કોઈ ગુણી હોવો જોઈએ. ત્યક્ત શરીર ગુણી સંભવે નહિ, માટે આત્માને જ તે જ્ઞાનના ગુણી તરીકે સ્વીકારવો જોઈએ. આથી શરીર જ આત્મા છે એમ માની શકાય નહિ, પણ આત્માને શરીરથી ભિન્ન જ માનવો જોઈએ.

વાયુમૂલિ—ઉક્ત અનુમાનમાં આપે ‘કારણ કે તે જ્ઞાન છે’ એવો હેતુ આપ્યો છે; પ્રતિજ્ઞામાં પણ બાલજ્ઞાન શબ્દમાં જ્ઞાન છે; તેથી હેતુ એ પ્રતિજ્ઞાત પદાર્થનો એકદેશ હોવાથી અસિદ્ધ જ માનવો પડશે, કારણ કે પ્રતિજ્ઞાત-પદાર્થ સ્વયં અસિદ્ધ હોય છે.

મગવાન—જ્ઞાનસામાન્યને હેતુરૂપે કહ્યું છે અને જ્ઞાનવિશેષને પ્રતિજ્ઞામાં સ્થાન આપ્યું છે તેથી ઉક્ત હેતુદોષ સંભવતો નથી. વર્ણાત્મક શબ્દ અનિત્ય છે, કારણ કે તે શબ્દ છે, મેઘના શબ્દની જેમ. આ અનુમાનમાં જેમ શબ્દસામાન્યને હેતુ બનાવીને શબ્દવિશેષને પ્રતિજ્ઞામાં સ્થાન આપ્યું છે છતાં હેતુ અસિદ્ધ નથી, તેમ પ્રસ્તુતમા પણ બાલવિજ્ઞાનરૂપ વિશેષજ્ઞાનનો નિર્દેશ પ્રતિજ્ઞામાં છે અને જ્ઞાન-સામાન્યનો નિર્દેશ હેતુરૂપે છે; તેથી હેતુને અસિદ્ધ કહી શકાય નહિ. સામાન્ય સિદ્ધ હોય છતાં વિશેષ અસિદ્ધ હોય તો તે સામાન્યના બળે વિશેષને પણ સિદ્ધ કરી શકાય છે. શબ્દ અનિત્ય છે, કારણ કે તે શબ્દ છે. આ પ્રકારના અનુમાનમાં પ્રતિજ્ઞાન્તર્ગત શબ્દ અને હેતુરૂપ શબ્દ એ બન્ને સામાન્ય શબ્દ છે, તેથી આવા

૧ “આગમશ્લોપપત્તિશ્ચ સર્વળ દષ્ટિકાળમ્ ।

અતીન્દ્રિયાણામર્થાના સદ્ભાવપ્રતિપત્તયે ॥”

અનુમાનમાં હેતુને અસિદ્ધ કહેવાય છે. પણ મેં આપેલ અનુમાનમાં તેમ નથી. તેથી હેતુને અસિદ્ધ કહી શકાય નહિ. (૧૬૬૧)

અન્ય પણ અનુમાન છે તે આ પ્રમાણે — બાલકમાં જે પ્રથમ સ્તનપાનાભિલાષા છે તે અન્ય અભિલાષાપૂર્વક છે, કારણ કે એ અનુભવ છે. જેમ સાંપ્રતિક અભિલાષા એ અનુભવ છે તેથી સાંપ્રતિક અભિલાષાની પહેલાં કોઈ અભિલાષા હતી, તે જ પ્રમાણે બાલકની પ્રથમ અભિલાષાની પહેલાં પણ કોઈ અભિલાષા હોવી જોઈએ.

અથવા ઉક્ત અનુમાનનો પ્રયોગ આ પ્રમાણે પણ કરી શકાય — બાલકની પ્રથમ સ્તનપાનાભિલાષા અન્ય અભિલાષાપૂર્વક છે, કારણ કે તે અભિલાષા છે.^૧ જે જે અભિલાષા હોય છે તે અન્ય અભિલાષાપૂર્વક હોય છે; જેમ સાંપ્રતિક અભિલાષા. બાલકને પ્રથમ જે અભિલાષા થાય છે તે પણ અભિલાષા છે તેથી તેની પહેલાં પણ અન્ય અભિલાષા હોવી જોઈએ જે અન્ય અભિલાષા છે તે શરીરથી તો ભિન્ન હોવી જોઈએ, કારણ કે શરીરનો પરિત્યાગ છતાં તે ટકે છે અને બાલકની પ્રથમ સ્તનાભિલાષામાં કારણ બને છે વળી અભિલાષા એ પણ જ્ઞાનગુણ જ છે તેથી તેનો કોઈ ગુણી તો હોવો જોઈએ નહિ શરીર ગુણી સંભવ નહિ, માટે શરીરથી ભિન્ન એવા વિદ્યમાન આત્માને જ તે અભિલાષારૂપ ગુણનો સ્વતંત્ર આધાર માનવો જોઈએ

વાયુભૂતિ— કારણ કે તે અભિલાષા છે' એ આપે આપેલ હેતુ વ્યભિચારી છે, કારણ કે મોક્ષ માટેની અભિલાષા મોક્ષાભિલાષાપૂર્વક હોતી નથી, છતાં તે અભિલાષા તો છે જ, માટે અભિલાષા અભિલાષાપૂર્વક જ હોય એવો નિયમ નથી.

મગવાન—ઉક્ત નિયમનું તાત્પર્ય એવું નથી જ કે જેવી અભિલાષા હોય તેના પહેલાં તેવી જ અભિલાષા હોવી જોઈએ પરંતુ અભિલાષાની પહેલાં તેવી કે અન્ય પ્રકારની કોઈ અભિલાષા હોવી જોઈએ — અર્થાત્ અભિલાષા સામાન્ય વિવક્ષિત છે, અભિલાષા વિશેષ વિવક્ષિત નથી તેથી મોક્ષાભિલાષા ભલે મોક્ષાભિલાષાપૂર્વક ન હોય, પણ મોક્ષની અભિલાષા પહેલાં કોઈ ને કોઈ પ્રકારની અભિલાષા તો હોતી જ એ અસંદ્ધિજ્ઞ છે. તેથી ઉક્ત હેતુ વ્યભિચારી નથી. (૧૬૬૨)

અન્ય પણ અનુમાન છે તે આ પ્રમાણે — બાલ શરીર દેહાન્તરપૂર્વક છે, કારણ કે તે ઇન્દ્રિયાદિથી યુક્ત છે. જે ઇન્દ્રિયાદિથી યુક્ત હોય છે તે શરીરાન્તર-પૂર્વક હોય છે; જેમ યુવાનનું શરીર બાલશરીરપૂર્વક છે. જે શરીર આ બાલકના શરીરની પહેલાં છે તે પૂર્વભવીય ઔદારિક શરીર તો સંભવ નહિ, કારણ કે તે

તો નષ્ટ થયેલ છે. તેથી તેનાથી પ્રસ્તુત બાલશરીરનું નિર્માણ સંભવે નહિ; અર્થાત્ બાલકશરીરના કારણરૂપે કાર્મણ શરીરને માનવું જોઈએ. વળી એ કાર્મણ શરીર એકલું તો સંભવે નહિ, એથી તે જેનું શરીર હોય એવો શરીરી — આત્મા માનવો જોઈએ જે એક ભવથી બીજા ભવમાં જાય છે અને જે શરીરથી ભિન્ન પણ છે. એટલે શરીર એ જ આત્મા છે એ અસિદ્ધ છે. (૧૬૬૩)

અન્ય પણ અનુમાન આ પ્રમાણે છે — બાલકના સુખ-દુઃખાદિ અન્ય સુખ-દુઃખાદિપૂર્વક છે, કારણ કે તે અનુભવાત્મક છે, સાંપ્રતિક સુખની જેમ. જેના સુખ-દુઃખાદિ અનુભવો બાલકના સુખ-દુઃખની પૂર્વમાં હોય છે તે પૂર્વભવીય શરીરથી ભિન્ન જ હોવો જોઈએ, કારણ કે પૂર્વભવનું શરીર નષ્ટ થયેલ હોવાથી બાલકના સુખ-દુઃખનું કારણ બની શકે નહિ. ઉક્ત અનુભવો એ ગુણ છે, તેથી તેના ગુણી આત્માને શરીરથી ભિન્ન માનવો જોઈએ (૧૬૬૪)

વળી, શરીર અને કર્મનો પરસ્પર હેતુ-હેતુમદ્ભાવ-કાર્યકરણભાવ હોવાથી બીજા-અંકુરની પેઠે તે બન્નેનો સંતાન અનાદિ છે^૧ (૧૬૬૫)

તેથી જ, શરીર એ કાર્ય હોવાથી અને કર્મ એ કરણ હોવાથી તે બન્નેથી ભિન્ન એવો કોઈ કતાં સ્વીકારવો જ જોઈએ; જેમ દંડ અને ઘટનો કરણ-કાર્યભાવ હોવાથી તે બન્નેથી ભિન્ન એવા કુંભકારને કતાં માનવામાં આવે છે. (૧૬૬૬)

^૨વળી શરીર ઘડાની જેમ પ્રતિનિયત આકારવાળું છે, તેથી તેનો કોઈ કતાં હોવો જોઈએ. અને તે આત્મા છે.

જેમ દંડાદિ કરણોને અધિષ્ઠાતા કુંભાર છે તેમ ઇન્દ્રિયો પણ કરણ હોવાથી તેનો પણ કોઈ અધિષ્ઠાતા હોવો જોઈએ અને તે આત્મા છે. (૧૬૬૭)

^૩વળી ઇન્દ્રિય અને વિષયમાં આદાન-આદેય ભાવ સંબંધ છે; અર્થાત્ ઇન્દ્રિયોની સહાયથી વિષયોનું અહંભુ થાય છે. તેથી જેમ સાણસી અને લોહાને આદાન-આદેયભાવ સંબંધ હોવાથી આદાતા -- અહંભુ કરનારરૂપે લોહકાર અવસ્થાભાવી છે, તે જ પ્રમાણે ઇન્દ્રિય-વિષયોને આદાન-આદેયભાવ સંબંધ હોવાથી આત્માને આદાતા માનવો જોઈએ. (૧૬૬૮)

૧. આ જ ગાથા આગળ પણ આવી ગઈ છે. નં. ૧૬૩૯ અને આ પછી પણ આવશે ગા. ૧૮૧૩.

૨. આ ગાથા પ્રથમ પણ આવી ગઈ છે — જુઓ ૧૫૬૭. "દેહસ્થિતિ વિચારા" એવો પાઠ ત્યાં છે.

૩. આ ગાથા પ્રથમ પણ આવી ગઈ છે. જુઓ ગા. ૧૫૬૮.

૧૧મી, દેહ એ લોચ્ય છે, તેથી તેના કોઈ લોકતા હોવો જોઈએ; જેમ લોચનને લોકતા પુરુષ છે. દેહ પણ લોચ્ય છે, તેથી તેના લોકતા જે છે તે આત્મા છે.

૧૧મી ઘટ સંઘાતાદિરૂપ હોવાથી જેમ તેના કોઈ અર્થો—સ્વામી છે, તેમ શરીર પણ સંઘાતાદિરૂપ હોવાથી તેના પણ કોઈ અર્થો હોવો જોઈએ. જે અર્થો છે તે આત્મા છે. (૧૬૬૦.)

વાયુમૂર્તિ — કર્તાદિરૂપે આત્માની સિદ્ધિ તો કરી, પણ આપનાં એ અનુમાનોથી તો આપને ઇષ્ટ એવો અમૃત^૧ આત્મા નહિ, પણ કુંભકારાદિની જેમ તે મૃત^૨ સિદ્ધ થાય છે આથી તો આપના ઇષ્ટ સાધ્યથી વિરુદ્ધની સિદ્ધિ થઈ

મગવાન — પ્રસ્તુતમાં સંસારી આત્માની સિદ્ધિ ઇષ્ટ હોવાથી સાધ્યની વિરુદ્ધ તો કશું જ સિદ્ધ થયું નથી, કારણ કે સંસારી આત્મા કથયિત મૃત^૩ પણ છે જ. (૧૬૭૦)^૨

વાયુમૂર્તિ — શરીરથી જીવ ભલે જુદો સિદ્ધ થતો હોય છતાં તે શરીરની જેમ ક્ષણિક હોવાથી શરીર સાથે જ નષ્ટ થઈ જશે; એથી તેને શરીરથી ભિન્ન સિદ્ધ કરવામાં પણ શો લાભ છે ?

મગવાન — ખૌદ્ધ મતના અનુસરણથી આવી શંકા થવી સ્વાભાવિક છે; પણ સંસારમાં બધું જ ક્ષણિક નથી, કારણ કે દ્રવ્ય નિત્ય છે, માત્ર જીવ ક્ષણિક નથી તેના પચાંચો—પરિણામો જ અનિત્ય કે ક્ષણિક છે. તેથી જીવનો શરીર સાથે નાશ માની શકાય નહિ, કારણ કે પૂર્વજન્મનું સ્મરણ કરનાર જીવનો, તેના પૂર્વભવના શરીરનો નાશ થવા છતાં, નાશ માની શકાય નહિ, અન્યથા પૂર્વભવનું સ્મરણ કેમ થાય ? જેમ બાલ્યાવસ્થાનું સ્મરણ કરનાર વૃદ્ધના આત્માનો બાલ્યાવસ્થામાં સર્વથા નાશ નથી, કારણ કે તે બાલ્યાવસ્થાનું સ્મરણ કરે છે, તે જ પ્રકારે જીવ પૂર્વજન્મનું સ્મરણ કરે છે, તેથી પૂર્વજન્મમાં શરીર સાથે તેનો સર્વથા નાશ સંભવે નહિ. અથવા તો જેમ પરદેશમાં ગયેલ કોઈ વ્યક્તિ સ્વદેશની હકીકતનું સ્મરણ કરે છે તેથી તેને નષ્ટ માની શકાય નહિ, તેમ પૂર્વજન્મનું સ્મરણ કરનાર વ્યક્તિને પણ સર્વથા નષ્ટ માની શકાય નહિ.

વાયુમૂર્તિ — પૂર્વ-પૂર્વ વિજ્ઞાનક્ષણના સંસ્કારો ઉત્તર-ઉત્તર વિજ્ઞાનક્ષણમાં સંક્રાન્ત થાય છે, તેથી વિજ્ઞાનક્ષણરૂપ જીવને ક્ષણિક માનવા છતાં સ્મરણની સંભાવના છે.

૧. આ ગાથા પ્રથમ પણ આવી ગઈ છે — ગા. ૧૫૬૧.

૨. આ ગાથા પણ પર્વમાં આવી ગઈ છે — ગા. ૧૫૭૦.

ભગવાન — જો વિજ્ઞાનક્ષણેનો સર્વથા નિરન્વય નાશ માનવામાં આવે તો પૂર્વ-પૂર્વ વિજ્ઞાનક્ષણથી ઉત્તર-ઉત્તર વિજ્ઞાનક્ષણ સર્વથા ભિન્ન જ હોવાના. આ સ્થિતિમાં પૂર્વવિજ્ઞાન દ્વારા અનુભૂત વસ્તુનું રમરણ ઉત્તર વિજ્ઞાનમાં સંભવે નહિ; જેમ દેવદત્તે અનુભવેલ વસ્તુનું રમરણ યજ્ઞદત્તને થતું નથી. પૂર્વભવનું રમરણ થાય તો છે; માટે જીવને સર્વથા વિનષ્ટ માની શકાય નહિ. (૧૬૭૧)

વાયુમૂતિ — જીવરૂપ વિજ્ઞાનને ક્ષણિક માનવા છતાં વિજ્ઞાનસંતતિના સામર્થ્યથી રમરણ થઈ શકે છે.

ભગવાન — જો જેમ હોય તોપણ શરીર નષ્ટ થવા છતાં વિજ્ઞાનસંતતિ નષ્ટ ન થઈ, માટે વિજ્ઞાનસંતતિને શરીરથી ભિન્ન જ માનવી વિજ્ઞાન પણ સર્વથા જોઈએ, અને માનવું જોઈએ કે વિજ્ઞાનસંતતિ ભવાન્તરમાં ક્ષણિક નથી પણ સંક્રાન્ત થાય છે. (૧૬૭૨)

વળી જ્ઞાન પણ સર્વથા ક્ષણિક તો સંભવે જ નહિ, કારણ કે પૂર્વોપહાસ્ય વસ્તુનું રમરણ થાય છે. જે ક્ષણિક હોય તેને ભૂત-અતીતનું રમરણ જન્માન્તર વિનષ્ટની જેમ સંભવે જ નહિ. રમરણ થાય તો છે; માટે વિજ્ઞાનને ક્ષણિક માની શકાય નહિ. (૧૬૭૩)

વળી જેનો મત એવો છે કે જ્ઞાન એક છે અર્થાત્ અસહાય છે, અને તે એક જ્ઞાન એક જ વિષયને ગ્રહણ કરે છે અને વળી તે જ્ઞાન પાછું ક્ષણિક પણ છે — તેમને મતે ‘આ સંસારમાં જે સત્ છે તે બધું ક્ષણિક છે’ આજુ સ્વેષ્ટ મન્તવ્ય પણ કહી સિદ્ધ થઈ શકે નહિ. જો બધા પદાર્થો સામે હોય તો જ ‘આ બધા પદાર્થો ક્ષણિક છે’ એવું જ્ઞાન ઉત્પન્ન થાય; પણ સૌગત મતમાં તો એક જ્ઞાન એક જ પદાર્થને વિષય કરે છે; તેથી એક જ્ઞાનથી બધા પદાર્થોની ક્ષણિકતા જાત થઈ શકે નહિ.

વળી, જ્ઞાન એક જ પદાર્થને વિષય કરનાર હોય છતાં એક સાથે એવાં અનેક જ્ઞાનો જો ઉત્પન્ન થતાં હોય અને તે બધાં જ્ઞાનોનું અનુસંધાન કરનાર કેઈ એક આત્મા હોય તો જ સર્વવિષય સંબંધી ક્ષણિકતાનું જ્ઞાન સંભવે, પણ સૌગત તેવાં અનેક જ્ઞાનોની યુગપદ્વિત્તિ માનતા નથી. તેથી સર્વવસ્તુની ક્ષણિકતાનું જ્ઞાન કહી પણ થશે નહિ.

વળી, જ્ઞાન એક હોય અને એક જ વિષયને એક સમયે બજીતું હોય છતાં પણ જો તે ક્ષણિક ન હોય તો જ તે ક્રમશઃ બધી વસ્તુની ક્ષણિકતાનું

૧. ‘યત્ મત્ તત્ સર્વ ક્ષણિકમ્’ હેતુબિન્દુ પૃ. ૪૪

૨. “ક્ષણિકા સર્વસંસ્કારા” —

પરિજ્ઞાન કરી શકે. પરંતુ તમે તો વિજ્ઞાનને ક્ષણિક પણ માનો છો, તેથી એ સર્વવસ્તુની ક્ષણિકતાનું પરિજ્ઞાન કરી જ શકે નહિ; માટે વિજ્ઞાનને અક્ષણિક માનવું જોઈએ. અને તે ગુણ હોવાથી નિરાધાર ન રહી શકે; તેથી શરીરથી ભિન્ન એવો ગુણી આત્મા પણ માનવો જોઈએ. (૧૬૭૪)

વાયુમૂર્તિ — ક્ષણિક વિજ્ઞાન ‘અધી વસ્તુ ક્ષણિક છે’ એમ નથી બાણી શકતું એ જે આપે કહ્યું તેનું વધારે સ્પષ્ટીકરણ કરવા કૃપા કરો.

મગવાન — બૌદ્ધમતાનુસાર વિજ્ઞાન સ્વવિષયમાં જ નિયત છે અને વર્ણી તે ક્ષણિક પણ છે, તેથી તેવું વિજ્ઞાન અનેક વિજ્ઞાનોના વિષયભૂત પદાર્થોના ધર્મો, જેવાં કે ક્ષણિકતા, નિરાત્મકતા, દુઃખતા વગેરેને કેવી રીતે બાણી શકે? કારણ કે તે વિષયો તે જ્ઞાનના છે નહિ, અને તે જ્ઞાન ક્ષણિક હોવાથી તે તે વિષયોને કમશઃ પણ બાણી એવો સંભવ નથી. આ પ્રકારે સ્વવિષયથી ભિન્ન એવા અધા પદાર્થો તે જ્ઞાનના અવિષય જ છે; તેથી તેમની ક્ષણિકતા આદિનું પરિજ્ઞાન સંભવતું નથી. (૧૬૭૫)

વાયુમૂર્તિ - એક જ વસ્તુને વિષય કરનાર અને ક્ષણિક એવું વિજ્ઞાન હોય તોપણ તે અધી વસ્તુના ક્ષણભંગને સ્વ અને સ્વવિષયની જેમ અનુમાનથી બાણી શકશે. તાત્પર્ય એ છે કે તે વિજ્ઞાન અનુમાન કરશે કે સંસારના અધાં જ્ઞાનો ક્ષણિક જ હોવાં જોઈએ, કારણ કે જે જ્ઞાનો છે તે અધાં જ્ઞાન હોવાથી મારી જેમ જ ક્ષણિક હોવાં જોઈએ અને તેના વિષયો પણ ક્ષણિક હોવા જોઈએ, કારણ કે તે અધા પણ મારા વિષયની જેમ જ્ઞાનના જ વિષયો છે. મારો વિષય ક્ષણિક છે, તેથી તે અધા પણ ક્ષણિક હોવા જોઈએ. આ પ્રકારે જ્ઞાન એક જ વસ્તુને વિષય કરે અને ક્ષણિક પણ હોય છતાં તે સમસ્ત વસ્તુની ક્ષણિકતાનું જ્ઞાન કરી શકે છે.

મગવાન — તે જે અનુમાનો આપ્યાં તે અયુક્ત છે; કારણ કે પ્રથમ સ્વેતર જ્ઞાનોની સત્તા અને સ્વવિષયેતર વિષયોની સત્તા સિદ્ધ હોય તો જ તે અધાંની ક્ષણિકતાનું અનુમાન થઈ શકે, કેમ જે ‘પ્રસિદ્ધધર્મી’ પક્ષ અને છે’ એવો સિદ્ધાન્ત છે. પણ તે અધાંની સત્તાને જ તે ક્ષણિક વિજ્ઞાન સિદ્ધ કરી શકતું નથી, ત્યાં તેમની ક્ષણિકતાની સિદ્ધિની તો વાત જ દૂર રહી જાય છે.

વાયુમૂર્તિ — સ્વેતર વિજ્ઞાનની અને સ્વવિષયેતર વસ્તુની સિદ્ધિ પણ વિજ્ઞાન તે જ પ્રમાણે અનુમાનથી જ કરશે કે જેમ મારું અસ્તિત્વ છે તેમ અન્ય જ્ઞાનોનું પણ અસ્તિત્વ હોવું જોઈએ અને જેમ મારો વિષય છે તેમ અન્ય

જ્ઞાનેના વિષયો પણ હોવા જોઈએ; અને પછી નિશ્ચય કરશે કે જેમ હું પોતે ક્ષણિક છું અને મારો વિષય ક્ષણિક છે, તેમ તે બધાં જ્ઞાનો અને તેમના વિષયો પણ ક્ષણિક જ હોવાં જોઈએ.

મગવાન — તારું આ કથન પણ યુક્તિસંગત નથી, કારણ કે તેં માનેલ સર્વવસ્તુની ક્ષણિકતાને જાણનાર સ્વયં વિજ્ઞાન જ પોતાનો જન્મ થતાં વેંત નષ્ટ થાય છે; તેથી તે પોતાના જ નાશને અને પોતાની જ ક્ષણિકતાને જાણવા અસમર્થ છે, તો બીજાં જ્ઞાનો અને તેમના વિષયોને અને તે બધાંની ક્ષણિકતાને જાણવામાં તો ખૂબ અસમર્થ છે.

વળી તે ક્ષણિક જ્ઞાન પોતાના જ વિષયની ક્ષણિકતા પણ જાણી શકતું નથી, કારણ કે જ્ઞાન અને તેનો વિષય બંને એક જ કાલમાં વિનષ્ટ થાય છે. જો તે જ્ઞાન પોતાના વિષયનો વિનાશ થતો જુએ અને તેથી તેની ક્ષણિકતાનો નિષ્ક્રિય કરે અને પછી જ તે પોતે નષ્ટ થાય તો જ તે સ્વવિષયની ક્ષણિકતાની પ્રતિપત્તિ કરી શકે. પણ તેણે તો બનતું નથી, કારણ કે બૌદ્ધોના મતે જ્ઞાન અને વિષય બંને એક જ કાલમાં, પોતાના ઉત્તર ક્ષણોને ઉત્પન્ન કરીને, વિનષ્ટ થાય છે. વસ્તુની ક્ષણિકતાને જાણવા માટે અન્ય સ્વસંવેદન કે ઇન્દ્રિયપ્રત્યક્ષનું પણ સામર્થ્ય નથી. અને ઉક્ત પ્રકારે અનુમાન તો ઘટતું જ નથી; તેથી સર્વ વસ્તુની ક્ષણિકતા બૌદ્ધ મતે અજ્ઞાત જ રહે છે. (૧૬૭૬)

વાયુમૂર્તિ — પૂર્વ-પૂર્વ વિજ્ઞાનો વડે કરીને ઉત્તર-ઉત્તર વિજ્ઞાનોમાં એવી એક વાસના ઉત્પન્ન થાય છે જેથી તે વિજ્ઞાન એક જ વસ્તુને વિષય કરતું હોય અને ક્ષણિક હોય છતાં બીજાં વિજ્ઞાનોના અને તેમના વિષયોના સત્ત્વ-ક્ષણિકતાદિ ધર્મોને જાણી શકે છે. આ પ્રકારે બધી વસ્તુઓની ક્ષણિકતા બૌદ્ધોને અજ્ઞાત રહેતી નથી; તેથી તે માનવામાં કાંઈ વિરોધ નથી.

મગવાન — તેં બતાવેલ વાસના પણ તો જ સંભવે જો વાસ્તવ અને વાસક એવાં બન્ને જ્ઞાનો એક કાલમાં ભેગાં મળતાં હોય. પણ બૌદ્ધોને મતે ઉક્ત બન્ને જ્ઞાનો જન્મભાનન્તર જ નષ્ટ થતાં હોવાથી એક જ કાલમાં તેમની વિઘ્નમાનતા સંભવતી નથી. અને જો તે બન્ને એક જ કાલમાં સંયુક્ત થાય તો તો તે જ્ઞાનોની ક્ષણિકતાની પણ હાનિ થાય; તો પછી બધાં જ્ઞાનો અને બધા વિષયોની ક્ષણિકતા કેવી રીતે સિદ્ધ થાય?

વળી તે વાસના પણ જો ક્ષણિક હોય તો તેથી પણ જ્ઞાનની જેમ સર્વક્ષણિકતા સિદ્ધ થઈ શકે નહિ. અને જો વાસના પોતે જ અક્ષણિક હોય તો તારી પ્રતિજ્ઞા કે બધું જ ક્ષણિક છે, તેનો બાધ થઈ જશે.

આ પ્રકારે વાસનાના બેળે પણ સર્વવસ્તુની ક્ષણિકતા સિદ્ધ થઈ શકતી નથી. (૧૬૭૭)

વિજ્ઞાનને એકાંત ક્ષણિક માનવા છતાં જો સર્વક્ષણિકતાનું જ્ઞાન કરવું હોય તો પૂર્વોક્ત પ્રકારે -- નીચેના દોષોની આપત્તિ છે --

૧. એક સાથે અનેક વિજ્ઞાનની ઉત્પત્તિ માનવી પડે છે અને એ બધાં વિજ્ઞાનોનો આશ્રય એવો એક આત્મા પણ માનવો પડે છે, અથવા

૨. એક વિજ્ઞાનનો એક જ વિષય નહિ, પણ એક જ વિજ્ઞાન અનેક વિષયોને જાણી શકે છે -- તેમ માનવું પડે છે, અથવા

૩. વિજ્ઞાનને અવસ્થિત -- અક્ષણિક માનવું પડે છે, જેથી તે સર્વ વસ્તુને, ક્રમશઃ જાણી શકે. આ પ્રકારનું વિજ્ઞાન અને આત્મામાં માત્ર નામનો ભેદ છે, તેથી વસ્તુતઃ ક્ષણિક વિજ્ઞાન નહિ, પણ આત્મા જ માનવો પડે.

૪. ઉક્ત આત્મા માનવાથી તો ખૌદ્ધસંમત પ્રતીત્યસમુત્પાદવાદનો જ વિઘાત થાય. કારણની અપેક્ષાથી કાર્ય ઉત્પન્ન થાય છે, કારણનો કોઈ પણ પ્રકારે કાર્યાવસ્થામાં અન્વય નથી -- આ પ્રકારનો પ્રતીત્યસમુત્પાદવાદ છે. પરંતુ આ વાદ માનવાથી તો સ્મરણાદિ સમસ્ત વ્યવહારોનો ઉચ્છેદ માનવો પડે, કારણ કે અતીત સંકેતાદિનો આશ્રય એવી કોઈ વસ્તુ સ્મરણાદિ જ્ઞાનરૂપ પરિણામને પામે અર્થાત્ ઉત્તર કાલમાં પણ તેનો જો અન્વય રહે તો જ સ્મરણાદિ વ્યવહાર ધરી શકે, અન્યથા નહિ. આવી અન્વયી વસ્તુ તે જ આત્મા છે. એટલે સ્મરણાદિ વ્યવહારની ઉત્પત્તિ માટે આત્માને જો સ્વીકારવામાં આવે તો પ્રતીત્યસમુત્પાદવાદનો વિઘાત થઈ જાય.

વિજ્ઞાનને એકાંત ક્ષણવિનાશી માનવા છતાં ઉક્ત અને બીજા પણ ઘણા દોષોની આપત્તિ છે -- પરંતુ ઉત્પાદ-વ્યય-ક્રૌંચવાળા વિજ્ઞાનમય આત્માને માનવામાં આમાંનો એક પણ દોષ નથી. આવો આત્મા માનવાથી જ સમસ્ત વ્યવહારની સિદ્ધિ પણ થાય છે; માટે ક્ષણિક વિજ્ઞાન નહિ, પણ શરીરથી ભિન્ન એવો આત્મા જ માનવો જોઈએ. (૧૬૭૮-૭૯)

વાયુભૂતિ -- ઉક્ત આત્માને કેવાં જ્ઞાનો હોય છે અને તે શાથી થાય છે ?

મગવાન -- એ આત્મામાં મતિજ્ઞાનાવરણ-શ્રુતજ્ઞાનાવરણ-અવધિજ્ઞાનાવરણ અને મનઃપર્યજ્ઞાનાવરણનો જ્યારે ક્ષયોપશમ થાય છે ત્યારે

જ્ઞાનના પ્રકારો મતિજ્ઞાન, શ્રુતજ્ઞાન, અવધિજ્ઞાન અને મનઃપર્યજ્ઞાન ઉત્પન્ન થાય છે

અને કેવલ જ્ઞાનાવરણના ક્ષયથી કેવલ જ્ઞાનની ઉત્પત્તિ થાય છે. આ પ્રકારે વિચિત્ર આવરણોના ક્ષય-ક્ષયોપશમથી આત્મામાં વિચિત્ર જ્ઞાનો ઉત્પન્ન થાય

છે. તે પર્યાયરૂપે ક્ષણિક હોય છે અને દ્રવ્યરૂપે કાલાન્તર સ્થાયી-નિત્ય પણ હોય છે. (૧૬૮૦)

એ અર્થમાં જ્ઞાનેનો સંતાન જે સામાન્યરૂપ છે તે નિત્ય છે, તેનો વ્યવસ્થિત કદી થતો નથી; પણ સામગ્રી અનુસારે તેમાં નાના પ્રકારની વિશેષતા આવે છે, તેથી જ્ઞાનના અનેક અવસ્થાનુરૂપ ભેદ પડે છે — વિશેષો અને છે.

પણ જ્ઞાનાવરણના સર્વથા ક્ષયથી જે કેવલ જ્ઞાન ઉત્પન્ન થાય છે તેમાં ભેદોને સ્થાન નથી તેથી તે અવિકલ્પ કહેવાય છે અને તે સદા કેવલરૂપ અસહાયરૂપે અનન્ત કાલ રહેતું હોવાથી અને અનન્ત વસ્તુને વિષય કરતું હોવાથી અનન્ત પણ કહેવાય છે. (૧૬૮૧)

વાયુમૂર્તિ — એ આત્મા શરીરથી ભિન્ન હોય તો તે શરીરમાં પ્રવિષ્ટ થતો અગર શરીરમાંથી બહાર નીકળતો દેખાતો કેમ નથી?

મગવાન — કાંઈપણ વસ્તુની અનુપલબ્ધિ જે પ્રકારે માનવામાં આવી છે. એક તો એ કે જે વસ્તુ ખરશૃંગાદિની જેમ સર્વથા અસત્ વિષમાન છતાં હોય તે કદી ઉપલબ્ધ થતી નથી. અને બીજી એ કે વસ્તુ અનુપલબ્ધિનાં કારણો સત્ હોય-વિષમાન હોય છતાં નીચેનાં કારણોએ તેની અનુપલબ્ધિ હોય છે —

૧. અતિ દૂર હોય, જેમ મેડુ વગેરે.
૨. અતિ નજીક હોય, જેમ નેત્રની પાંપણો.
૩. અતિ સૂક્ષ્મ હોય, જેમ પરમાણુ.
૪. મન અસ્થિર હોય તોપણ વસ્તુનું ગ્રહણ નથી થતું, જેમ બેધ્યાનપણે આલનારને.

૫. ઇન્દ્રિયોમાં પટુતા નહોતી-જેમ કિંચિત્ બધિરને.

૬. મતિમાન્ધથી પણ જાંભીર અર્થનું જ્ઞાન નથી થતું.

૭. અશક્યતાથી — જેમ પોતાના કાનનું, મસ્તકનું કે પીઠનું દર્શન અશક્ય છે.

૮. આવરણ હોય તો — જેમ આંખને હાથથી ઢાંકી દેવામાં આવે તો તે કશું જ જોવા સમર્થ થતી નથી, અથવા બીંત વગેરેથી અન્તરિત વસ્તુ પણ દેખાતી નથી.

૯. અભિભવને કારણે — જેમ ઉત્કટ સૂર્યતેજથી તારાઓ અભિભૂત થઈ જાય છે તેથી દેખાતા નથી.

૧૦. સામ્ય હોવાને કારણે—ધારીધારીને એથેલ પણ અડદને દાણા તેના પુંજમાં લેળવી દેવામાં આવે તો બધા જ અડદના દાણા સામાન્ય — સરખા હોવાથી તે ઝોળી કે ઝોળખી શકાતા નથી.

૧૧. અનુપયોગને કારણે — જે મનુષ્યનું ધ્યાન — ઉપયોગ—રૂપમાં હોય તે જેમ ગંધાદિને નથી બાળતો તેમ.

૧૨. અનુપાય હોય તો — જેમ કાંઈ શીંગડું એકને ગાય-બોંસના દૂધનું પરિભાણ બાળવા માગે તે બાળી ન શકે, કારણ કે દૂધનું પરિભાણ બાળવામાં શીંગડું એ ઉપાય નથી.

૧૩. વિસ્મરણ હોય તો પૂર્વોપલબ્ધ વસ્તુ બાળી ન શકાય.

૧૪. દુરાગમ — ખોટું ઉપદેશ મળ્યો હોય તો સુવર્ણ જેવી ચમકતી ચેતીને સુવર્ણ માને છતાં સુવર્ણની ઉપલબ્ધિ ન થાય.

૧૫. મોહ — મૂઢમતિ યા મિથ્યામતિને કારણે વિદ્યમાન જીવાદિ તત્ત્વોનું જ્ઞાન થતું નથી.

૧૬. વિદર્શન — દર્શનશક્તિના અભાવને કારણે, જેમ જન્મ-મૃત્યુને.

૧૭. વિકારને કારણે — વાદ્યકયાદિ વિકારને કારણે અનેકશઃ પૂર્વોપલબ્ધ વસ્તુની પણ ઉપલબ્ધિ નથી થતી.

૧૮. અક્રિયાથી — જમીન ખોદવાની ક્રિયા ન કરાય તો વૃક્ષનું મૂળ નથી દેખાતું.

૧૯. અનધિગમ — શાસ્ત્રના અશ્રવણને કારણે શાસ્ત્રના અર્થના બોધ નથી થતા.

૨૦. કાલવિપ્રકર્ષન કારણે ભૂત અને જાવી વસ્તુની ઉપલબ્ધિ નથી થતી.

૨૧. સ્વભાવવિપ્રકર્ષ અર્થાત્ અમૂર્ત હોવાને કારણે આકાશાદિ નથી દેખાતા.

આ ૨૧ પ્રકારે વિદ્યમાન એવી વસ્તુની અનુપલબ્ધિ હોય છે. તેમાં પ્રસ્તુતમાં આત્મા સ્વભાવથી વિપ્રકૃષ્ટ છે, અર્થાત્ તે આકાશની જેમ અમૂર્ત છે તેથી તેની ઉપલબ્ધિ થતી નથી અને તેનું કાર્મણ શરીર પરમાણુની જેમ સૂક્ષ્મ હોવાથી તે પણ ઉપલબ્ધ થતું નથી. આ કારણે આપણા શરીરમાંથી નીકળતી વખતે અગર તેમાં પ્રવિષ્ટ થતી વખતે તે કાર્મણ શરીરવાળો હોવા છતાં દેખાતા નથી. આથી તેનો અભાવ માની શકાય નહિ.

વાયુમૂર્તિ — પણ તે સત્ જ છે તે શાથી બાળ્યું? ખરશૃંગની જેમ અસત્ હોવાથી જ તે અનુપલબ્ધ છે એમ શા માટે નહિ?

મગવાન — અનેક અનુમાનો દ્વારા જીવની સત્તા સિદ્ધ કરી જ છે, માટે તેને અસત્ તો માની જ શકાય નહિ. તેથી વિદ્યમાન જીવની આત્માનો અભાવ પાછળ વણવેલ કારણોસર અનુપલબ્ધ છે તેમ માનવું કેમ નર્થી? જોઈએ. (૧૬૮૨-૧૬૮૩)

વાયુમૂર્તિ — શરીરથી જીવ ભિન્ન છે એમાં વેદવાક્યનો આધાર છે?

મગવાન — જો શરીર એ જ જીવ હોય અને શરીરથી ભિન્ન જીવ ન હોય તો પછી ‘સ્વર્ગ’ની ઇચ્છાવાળાએ અગ્નિહોત્ર કરવો જોઈએ’ વેદની સમર્થન એવું વેદનું વિધાન બાધિત થઈ જાય, કારણ કે શરીર તો અહીં જ બળીને ખાખ થઈ જાય છે, પછી સ્વર્ગમાં કેણુ જશે? વળી તેથી જ લોકોમાં જે દાનાદિ કાર્યોનું ફળ સ્વર્ગ મનાય છે તે પણ અસંગત માનવું પડશે. (૧૬૮૪)

વાયુમૂર્તિ — તો પછી વેદમાં જ “વિજ્ઞાનઘન ણ્વ ઇતેભ્યઃ” ઇત્યાદિ વાક્યોમાં જૂતોથી આત્મા ભિન્ન નથી એમ શાથી કહ્યું?

મગવાન — ઉક્ત વાક્યનો તું બરાબર અર્થ બાણતો નથી તેથી જ તને શરીર જ જીવ છે એમ લાગે છે; પણ તેનો ખરો અર્થ એ બતાવ્યો છે તે પ્રમાણે તો જીવ શરીરથી ભિન્ન જ સિદ્ધ થાય છે. જે પ્રથમ અનુમાન પણ આપ્યું છે કે શરીરરૂપે પરિણત આ જૂતસંઘાતનો કેઈ કતાં વિદ્યમાન હોવો જોઈએ, કારણ કે તે સંઘાત સાદિ એવા પ્રતિનિયત આકારવાળો છે; ઘટની જેમ. તેનો જે કતાં છે તે શરીરથી ભિન્ન એવો જીવ છે, ઇત્યાદિ. વળી આત્મા જૂતોથી ભિન્ન છે એવાં વેદવાક્યો પણ તું કયાં નથી બાણતો? વેદમાં કહ્યું જ છે કે “સત્યથી અને તપશ્ચર્યા તથા પ્રહ્લચર્યાથી નિત્ય જ્યોતિર્મય વિશુદ્ધ એવો એ પ્રાપ્ત કરી શકાય છે. ધીર અને સંયતાત્મા થતિએ તેનું દર્શન કરે છે” ઇત્યાદિ. આ પ્રમાણે વેદમાં પણ શરીરથી ભિન્ન એવા જીવનું પ્રતિપાદન છે; માટે શરીરથી ભિન્ન જીવ છે એમ જ માનવું જોઈએ. (૧૬૮૫)

આ પ્રકારે જરા-મરણથી રહિત એવા ભગવાને જ્યારે તેનો સંશય નિવાર્યો ત્યારે વાયુમૂર્તિએ પોતાના ૫૦૦ શિષ્યો સાથે જિનદીક્ષા અંગીકાર કરી. (૧૬૮૬)

૧. “મત્યેન ભ્યસ્તપસા હોષે બ્રહ્મચર્યેણ નિત્યં જ્યોતિર્મયો વિશુદ્ધો યં પશ્યન્તિ કીરા મતય મયતાત્માન ।” મુલ્કોપનિષદ ૩. ૧. ૫

ચોથો ગણધર વ્યક્ત

શૂન્યવાદનિરાસ

એ બધાને દીક્ષિત થયેલા સાંભળીને વ્યકતે પણ વિચાર્યું કે ભગવાન સમીપ જાઉં, તેમને નમસ્કાર કરું અને તેમની સેવા કરું. આ પ્રકારે વિચારીને તે ભગવાનની પાસે આવી પહોંચ્યો. (૧૧૮૭)

જન્મ-જરા-મરણથી મુક્ત એવા ભગવાને તેને ‘વ્યક્ત ભારદ્વાજ’ એમ નામ-ગોત્ર વડે આવકાર આપ્યો, કારણ કે તેઓ સર્વજ્ઞ અને સર્વદર્શી હતા. (૧૧૮૮)

ભગવાને તેને કહ્યું કે વેદનાં પરસ્પર વિરોધી જણાતાં વાક્યોના શ્રવણથી તને સંશય થયો છે કે ભૂતોનું અસ્તિત્વ છે કે નહિ. વેદનું મૂતોની સત્તા વિરોધે એક વાક્ય છે કે “સ્વપ્નોપમં વૈ સકલમિત્યેષ બ્રહ્મવિધિરઙ્ગસા તંશય વિજ્ઞેયઃ ।” આનો અર્થ તું એમ સમજે છે કે આ સંપૂર્ણ જગત સ્વપ્નસદૃશ જ છે. આ બ્રહ્મવિધિ અર્થાત્ પરમાર્થ-પ્રકાર સ્પષ્ટરૂપે જાણવો જોઈએ. આથી તું માને છે કે સંસારમાં ભૂતો જેવું કશું જ નથી; પણ વેદમાં “૧ દાવાપૃથિવી” “૨ પૃથિવી દેવતા” “આપો દેવતા” ઇત્યાદિ વાક્યો પણ છે જેથી પૃથ્વી જલ વગેરે ભૂતોનું અસ્તિત્વ સિદ્ધ થાય છે. આથી તને સંદેહ છે કે વસ્તુતઃ ભૂતોનું અસ્તિત્વ છે કે નહિ. પણ તું તે વેદવાક્યોનો યથાવત્ અર્થ જાણતો નથી, તેથી જ તું એવો સંશય કરે છે. હું તને તેનો સાચો અર્થ બતાવીશ જેથી તારો સંશય દૂર થઈ જશે. (૧૧૮૯)

તને ઉક્ત વેદવાક્યથી એમ લાગે છે કે આ બધાં ભૂતો સ્વપ્નસદૃશ છે. અર્થાત્ કોઈ નિર્ધન મનુષ્ય સ્વપ્ન ભુજે કે પોતાના ઘરઆંગણે પદાર્થો માયિક છે હાથી ઘોડા બાંધેલ છે અને પોતાના ભંડાર મણિ અને સુવર્ણથી ભરપૂર છે. છતાં આમાંનું કંઈ જ પરમાર્થતઃ વિદ્યમાન હોતું નથી. અને વળી કોઈ ઇન્દ્રજાલિકે માયિક નગરની રચના કરી હોય તેમાં પણ પરમાર્થતઃ અવિદ્યમાન એવાં સુવર્ણ-મણિ-મોતી-ચાંદીનાં વાસણુ ઇત્યાદિ પદાર્થો દેખાય છે અને બગીચામાં ફૂલ અને ફૂલો પણ દેખાય છે છતાં એ બધું માયિક હોવાથી પરમાર્થતઃ વિદ્યમાન નથી; તે જ પ્રમાણે સંસારના સમસ્ત પદાર્થો

સ્વપ્નોપમ છે અને માયોપમ છે. આ પ્રકારે જ્યાં પ્રત્યક્ષ ભૂતોના જ અસ્તિત્વમાં શંકા છે ત્યાં છવ, પુણ્ય, પાપ આદિ પરોક્ષ પદાર્થોનું તો કહેવું જ શું? આથી તને ભૂતાદિ બધી વસ્તુની શૂન્યતા જણાય છે અને સમસ્ત લોકને તું માયોપમ માને છે.

વળી તને યુક્તિથી વિચારતાં પણ એમ જ લાગે છે કે આ બધું સ્વપ્નસદૃશ છે. (૧૬૯૦-૯૧)

યથા વ્યવહાર હે વ્યક્ત! તું એમ માને છે કે સંસારમાં બધો સાપેક્ષ છે વ્યવહાર હસ્તવન્દીધની જેમ સાપેક્ષ છે તેથી વસ્તુની સિદ્ધિ સ્વતઃ, પરતઃ, સ્વ-પર ઉભયથી કે તે સિવાય અન્યપ્રકારે પણ અર્થ શકતી નથી.

સંસારમાં બધું સાપેક્ષ છે તેનો ખુલાસો આ પ્રમાણે તું કરે છે — સંસારમાં જે કંઈ છે તે બધું કાર્ય અથવા કારણમાં અન્તર્ગત છે. અને કાર્ય તથા કારણની સિદ્ધિ પરસ્પર સાપેક્ષ છે — અર્થાત્ એકબીજાની અપેક્ષા રાખે છે. જો સંસારમાં કાર્ય જ ન હોય તો કોઈને કારણ કહી શકાય નહિ તે જ પ્રમાણે જો કારણ ન હોય તો કોઈને કાર્ય પણ કહી શકાય નહિ. અર્થાત્ કોઈ પણ વસ્તુમાં કાર્યત્વનો વ્યવહાર કારણાધીન છે અને કારણત્વનો વ્યવહાર કાર્યાધીન છે. આ પ્રકારે કાર્ય કે કારણ એ બન્ને સ્વતઃસિદ્ધ નથી, તેથી સંસારમાં કશું જ સ્વતઃસિદ્ધ નથી. હવે જો કશું જ સ્વતઃસિદ્ધ ન હોય તો પછી પરતઃસિદ્ધિની વાત જ ક્યાં રહી? કારણ કે, જેમ ખરવિષાણુ સ્વતઃસિદ્ધ નથી તો તેને પરતઃસિદ્ધ પણ કહી શકાતું નથી, તેમ સંસારની સમસ્ત વસ્તુ જો સ્વતઃસિદ્ધ ન હોય તો પરતઃસિદ્ધ પણ કહી શકાય નહિ. સ્વ-પર ઉભયથી પણ વસ્તુની સિદ્ધિ અશક્ય છે, કારણ કે ઉક્ત પ્રકારે બુદ્ધા બુદ્ધા અર્થાત્ વ્યસ્ત એવા સ્વ અને પર જો સિદ્ધિમાં કારણ ન બનતા હોય તો પછી તે બન્ને મળીને અર્થાત્ સમસ્તરૂપે પણ વસ્તુની સિદ્ધિમાં અસમર્થ જ રહે છે. રેતીના પ્રત્યેક કણમાં તેલ નથી તેથી સમસ્ત કણમાંથી પણ તેલ નિષ્પન્ન નથી થતું, તેમ સ્વ કે પર પ્રત્યેક જો અસમર્થ હોય તો બન્ને ભેગા મળે તોપણ સિદ્ધિનું સામર્થ્ય તેમાં સંભવે નહિ. વળી સ્વ-પર ઉભયથી સિદ્ધિ માનવામાં પરસ્પરશ્રય દોષ પણ છે, કારણ કે જ્યાંસુધી કારણ સિદ્ધ ન હોય ત્યાંસુધી કાર્ય ન થાય અને જ્યાંસુધી કોઈ કાર્યની નિષ્પત્તિ ન થઈ હોય ત્યાંસુધી કોઈ કારણ ન કહેવાય. આમ તે બન્ને પરસ્પરશ્રિત હોવાથી એકની સિદ્ધિ બીજા વિના થતી નથી. તેથી તેમાં પરસ્પરશ્રય દોષ હોવાથી સ્વયં અસિદ્ધ એવા તે બન્ને મળી અન્યની સિદ્ધિ કરે એવો સંભવ જ નથી. ઉક્ત ત્રણ પ્રકારે જો સિદ્ધિ ન હોય તો તેથી અન્ય

પ્રકારે પણ સંભવથી નહિ, કારણ કે અન્ય પ્રકાર તે અનુભવરૂપ સંભવે; અર્થાત્ સ્વ-પર ઉભયથી ભિન્ન પ્રકારે. પણ સંસારમાં સ્વ અને પરથી ભિન્ન એવું કોઈ સંભવતું જ નથી, કારણ કે જે હશે તે સ્વ હશે અથવા પર. એટલે અનુભવથી નિષ્પત્તિ છે એમ કહેવાનો અર્થ એ થશે કે વસ્તુની સિદ્ધિ અહેતુક છે — અર્થાત્ તેનો કોઈ હેતુ નથી, કોઈ કારણ નથી. પણ એ તો અસંભવ છે. વિના કારણે સંસારમાં કંઈ જ ઉત્પન્ન થઈ શકે જ નહિ. આથી અન્ય પ્રકારે — અનુભવથી પણ વસ્તુની સિદ્ધિ નથી.

હ્રસ્વ-દીર્ઘત્વના વ્યવહારમાં પણ આમ જ છે. તે પણ સાપેક્ષ જ છે. તેથી કોઈ પણ વસ્તુ સ્વતઃ હ્રસ્વ કે દીર્ઘ નથી. પ્રદેશિની-અંગૂઠા પાસેની પહેલી આંગળી—એ અંગૂઠાની અપેક્ષાએ લાંબી છે, પણ તે જ પાછી વચ્ચેલી આંગળીની અપેક્ષાએ ટૂંકી છે. આથી વસ્તુતઃ એ સ્વતઃ લાંબી પણ નથી અને ટૂંકી પણ નથી, પણ અપેક્ષાથી લાંબી અને ટૂંકી છે. આથી એ વિશે એમ કહી શકાય કે દીર્ઘત્વ-હ્રસ્વત્વ એ સ્વતઃ સિદ્ધ નથી. અને સ્વતઃ સિદ્ધ ન હોવાથી ખર્સવિષાણુની જેમ પરતઃ પણ સિદ્ધ સંભવે નહિ. અને સ્વ-પર ઉભય કે અનુભવ પ્રકારે પણ હ્રસ્વત્વ-દીર્ઘત્વની સિદ્ધિ શક્ય નથી એટલે માનવું જોઈએ કે આ બધા વ્યવહાર સાપેક્ષ છે. એટલે કોઈએ ઠીક જ કહ્યું છે કે —

“ દીર્ઘ કહેવાતી વસ્તુમાં દીર્ઘત્વ જેવું કશું જ નથી, હ્રસ્વ કહેવાતી વસ્તુમાં પણ દીર્ઘત્વ જેવું કશું જ નથી. એ બન્નેમાં પણ દીર્ઘત્વ નથી એટલે દીર્ઘત્વ એ વસ્તુ જ અસિદ્ધ છે. આ પ્રકારે અસિદ્ધ એ શૂન્ય હોવાથી તેનું અસ્તિત્વ કયાં માનવું ? ”

“ હ્રસ્વની અપેક્ષાએ દીર્ઘની સિદ્ધિ કહેવાય છે અને હ્રસ્વની સિદ્ધિ પણ દીર્ઘની અપેક્ષાએ કહેવાય છે. પરંતુ નિરપેક્ષરૂપે કોઈની સિદ્ધિ નથી. એટલે આ બધી સિદ્ધિ માત્ર વ્યવહારને કારણે છે, પરમાર્થતઃ કશું જ નથી.”^૧

આ પ્રકારે સંસારમાં બધું જ સાપેક્ષ હોવાથી શૂન્ય જ છે. (૧૬૨૨)

સર્વશૂન્યતાના સમર્થનમાં વળી બીજી રીતે પણ તારું મન દલીલ કરે છે તે આ પ્રમાણે —

ઘટ અને અસ્તિત્વ એ બન્ને એક જ છે અર્થાત્ સર્વશૂન્યતાનું સમર્થન અભિન્ન છે? અથવા અનેક છે અર્થાત્ ભિન્ન છે? તે બન્નેને એક તો માની શકાય નહિ, કારણ કે બધી વસ્તુ એક ઘટરૂપ બની જશે. તે એટલા માટે કે જે કંઈ અસ્તિ હોય તે બધું એ

૧. “ ન દીર્ઘેઽસ્તીહ રીષત્વ ન હ્રસ્વે નાપિ ચ હ્રસ્વે ।

તસ્માદસિદ્ધં શૂન્યસ્વાત્ સદિત્યાલ્લાયતે ક્વ હિ ! ॥

હ્રસ્વં પ્રતીત્ય સિદ્ધ રીર્ષે રીર્ષે પ્રતીત્ય હ્રસ્વમપિ ।

ન કિંવિદશિત સિદ્ધ વ્યવહારવશાત્ કદન્ત્યેવમ્ ॥ ”

ઘટરૂપ હોય તો જ ઘટ અને અસ્તિત્વ એક જ છે એમ કહેવાય, અન્યથા નહિ. આ સ્થિતિમાં ઘટભિન્ન પટ્ટાદિ કોઈપણ પદાર્થનું અસ્તિત્વ સંભવશે નહિ, તેથી બધું જ ઘટરૂપ માનવું પડશે.

અથવા ઘટ એ માત્ર ઘટ જ નથી, પણ પટ પણ છે, અને તે જ પ્રકારે ઘટ સંસારની સમસ્ત વસ્તુરૂપ છે એમ માનવું પડશે, કારણ કે સંસારની સમસ્ત વસ્તુમાં અસ્તિત્વ વ્યાપ્ત છે અને તે અસ્તિત્વથી ઘટ અભિન્ન છે.

અથવા, ઘટ અને અસ્તિત્વને એક માનવામાં — જે ઘટ છે તે જ અસ્તિ છે — એમ માનવું પડે. આથી ઘટેતર બધી વસ્તુ અસ્તિત્વશૂન્ય બની જાય, તે બધીનો અભાવ થઈ જાય; તેથી તો સંસારમાં માત્ર એક ઘટનું જ અસ્તિત્વ રહે.

અને જો તેમ થાય તો ઘટનું પણ અસ્તિત્વ બને નહિ, કારણ કે અઘટથી વ્યાવૃત્ત હોવાથી જ ઘટ ‘ઘટ’ કહેવાય છે. જો સંસારમાં ઘટેતર — અઘટ હોય જ નહિ તો પછી કોની અપેક્ષાએ તેને ‘ઘટ’ કહેવો? તેથી ઘટનું અસ્તિત્વ પણ બનશે નહિ. એથી સર્વશૂન્યની જ સિદ્ધિ થશે.

આ પ્રકારે ઘટ અને અસ્તિત્વને એક માનવામાં સર્વશૂન્યતાની આપત્તિ હોવાથી ઘટ અને અસ્તિત્વને અનેક અર્થાત્ ભિન્ન માનવામાં આવે તોપણ સર્વશૂન્યતાની આપત્તિ છે જ. જો ઘટથી અસ્તિત્વ ભિન્ન હોય તો ઘટને ‘અસ્તિ’ ન કહેવાય; અર્થાત્ ઘટ અસ્તિત્વથી શૂન્ય થશે. અસ્તિત્વશૂન્ય ઘટ એ તો ખરવિષાણુ જેમ અસત્ જ હોય છે. તે પ્રકારે બધી જ વસ્તુને અસ્તિત્વશૂન્ય હોવાથી અસત્ જ માનવી પડશે; — શૂન્ય જ માનવી પડશે. વળી સત્નો ભાવ એ સત્ત્વ છે — અસ્તિત્વ છે. હવે જો તે પોતાના આધારરૂપ ઘટાદિ સત્ પદાર્થોથી એકાંત-ભિન્ન જ હોય તો તેનું અસત્ત્વ જ ઠરે, કારણ કે આધારથી અન્ય — સર્વથા ભિન્ન એવા આધિયધર્મનું અસ્તિત્વ જ ઘટતું નથી.

આ પ્રકારે ઘટ અને અસ્તિત્વને એક કે અનેક માનવામાં ઉક્ત ઢોષોનો સંભવ છે, તેથી તે અવાચ્ય અથવા સર્વથાશૂન્ય છે. તે જ પ્રકારે બધા પદાર્થો અનભિલાષ્ય — અવાચ્ય છે અથવા સર્વથાશૂન્ય જ છે. (૧૯૯૩)

વળી તું માને છે કે જે ઉત્પન્ન નથી થતું તે તો ખરવિષાણુની જેમ અસત્ હોવાથી તેની ચર્ચા કરવી નકામી પણ છે. પણ જે ઉત્પન્ન ઉત્પત્તિ નથી ઘટતી કહેવાય છે તેની પણ ઉત્પત્તિ વિચાર કરતાં ઘટતી નથી, તેથી તે પણ શૂન્ય જ સિદ્ધ થાય છે. તે આ પ્રમાણે —

જાત-ઉત્પન્નની ઉત્પત્તિ સંભવે નહિ, કારણ કે તે ઘડાની જેમ જાત જ છે. જો જાતની પણ ઉત્પત્તિ માનવામાં આવે તો અનવસ્થા થાય — અર્થાત્ જન્મ-પરંપરાનો અંત જ ન આવે.

અજાતની—અનુત્પન્નની ઉત્પત્તિ પણ સંભવે નહિ. અજાતની પણ જો ઉત્પત્તિ માનવામાં આવે તો અભાવ—અસત્—અસ્વિધાણની પણ ઉત્પત્તિ માનવી જોઈએ, કારણ કે તે પણ અજાત જ છે.

જાત-અજાતની પણ ઉત્પત્તિ સંભવે નહિ, કારણ કે તે ઉભય પક્ષમાં પૂર્વોક્ત ઉભય દોષોની આપત્તિ છે. વળી જાત-અજાત એવા ઉભયલક્ષણ પદાર્થની સત્તા છે કે નહિ? જો તે વિદ્યમાન હોય તો તે “જાત” જ કહેવાય, તેને ઉભય ન કહેવાય. અને જો પક્ષમાં તો અનવસ્થા દોષની આપત્તિ છે. અને જો તે વિદ્યમાન ન હોય તોપણ તેને જાત-અજાત ઉભય તો ન કહી શકાય. પણ અજાત જ કહેવું જોઈએ. અને જો પક્ષમાં તો પૂર્વોક્ત દૂષણ છે જ. જો જ રીતે જાતમાનની પણ ઉત્પત્તિ ઘટતી નથી, કારણ કે તે પણ જો વિદ્યમાન હોય તો ‘જાત’ કહેવાશે અને વિદ્યમાન નહિ હોય તો ‘અજાત’ કહેવાશે. અને જો બંને પક્ષોમાં પૂર્વોક્ત દોષની આપત્તિ છે જ. કહ્યું પણ છે કે—

“ગમન ક્રિયા થઈ ગઈ હોય તો જવાપણું નથી અને ગમનક્રિયાને અભાવ હોય તોપણ જવાપણું નથી ગમનક્રિયાના ભાવ અને અભાવથી જુદી એવી ચાલુ ગમનક્રિયા કોઈ છે જ નહિ.” આથી સંસારમાં ઉત્પાદ આદિ કશી ક્રિયાને સદ્ભાવ ન હોવાથી જગતને શૂન્ય જ માનવું જોઈએ.” (૧૬૯૪)

વળી ઉત્પત્તિનો અભાવ બીજી રીતે પણ સિદ્ધ થાય છે. વસ્તુની ઉત્પત્તિમાં હેતુ—ઉપાદાન અને પ્રત્યય—નિમિત્ત એ બે કારણોને માનવામાં આવે છે તેમાં હેતુ કે પ્રત્યયો જો પૃથક્ પૃથક્ અર્થાત્ સ્વતંત્ર હોય તો તેઓ કાર્યની ઉત્પત્તિમાં અસમર્થ છે, પણ જો એ બંને બેમાં મળે તો સામગ્રીથી કાર્ય ઉત્પન્ન થાય છે, એમ મનાય છે. પરંતુ સામગ્રીના ઘટક પ્રત્યેક હેતુ કે પ્રત્યયમાં જો કાર્યોત્પાદન-સામર્થ્ય જ ન હોય તો સામગ્રીમાં પણ કેવી રીતે ઘટે? જેમ પ્રત્યેક રેતીના કણમાં જો તેલ ન હોય તો સમગ્ર કણોમાં પણ તેલનો અભાવ જ હોય. અર્થાત્ સંસારમાં કાર્ય જેવી કોઈ વસ્તુ ન બને, સર્વાભાવ થઈ જાય, તો પછી સામગ્રીના પ્રશ્ન જ ક્યાંથી રહે? અને સામગ્રીના અભાવમાં કાર્યનો પણ અભાવ થઈ જાય. આ પ્રકારે સર્વશૂન્યતા જ સિદ્ધ થાય છે. કહ્યું પણ છે —

“હેતુ—પ્રત્યયરૂપ સામગ્રી જો પૃથક્ હોય તો તેમાં કાર્યનું દર્શન થતું

૧. “ગતં ન ગમ્યતં તાવદ્ અગતં નૈવ ગમ્યતે ।

ગતાગતવિનિર્મુક્ત ગમ્યમાનં ન ગમ્યત ॥” આખ્યયિકાધિક-૨.૧

નથી. અને જ્યાંસુધી ઘટાદિ કાર્ય ઉત્પન્ન ન થાય ત્યાંસુધી તેમાં ઘટાદિ અંશાની પ્રવૃત્તિ ન હોવાથી તે સ્વભાવતઃ અનભિલાષ્ય — અવાચ્ય છે.”^૧

“લોકમાં જે કાંઈ સંજ્ઞાની પ્રવૃત્તિ દેખાય છે તે સામગ્રીમાં જ છે તેથી ભાવો જ નથી. અને જે ભાવો જ ન હોય તો સામગ્રી પણ ન બને.”^૨ (૧૬૦૫)

સર્વશૂન્યતાની સિદ્ધિ અન્ય પ્રકારે પણ થાય છે. જે અદૃશ્ય છે તે તો અનુપલબ્ધ હોવાથી અરવિષાણુની જેમ અસત્ જ છે. જે અદૃશ્ય હોવાથી દૃશ્ય કહેવાય છે, તેનો પણ પાછલો ભાગ અદૃશ્ય હોવાથી અને શૂન્યતા સૌથી નજીકનો ભાગ સૂક્ષ્મ હોવાથી દેખાતો નથી, તેથી તે પણ સર્વથા અદૃશ્ય જ માનવું જોઈએ અને તેથી તેને પણ અરવિષાણુની જેમ શૂન્ય જ માનવું જોઈએ. અહીંયાં પ્રશ્ન થાય કે સ્તંભાદિ બાહ્ય પદાર્થો દેખાય તો છે, તો તેને અદૃશ્ય કેમ કહી શકાય? આનું સમાધાન એ છે કે સ્તંભાદિ સમસ્ત પદાર્થો અખંડ તો દેખાતા નથી. તેના આપણે ત્રણ અવયવ કદબીએ : પાછલો ભાગ, મધ્યભાગ અને આપણી સામેનો ભાગ; તો તેમાં પાછલો અને મધ્ય ભાગ તો દેખાતા જ નથી તેથી તે અદૃશ્ય જ છે; અને જે સામેનો ભાગ દેખાય છે તે પણ સાવચવ છે, એટલે તેના અંતિમ અવયવ સુધી જઈએ તો તે પરમાણુ જ હોય છે. અને તે પણ અદૃશ્ય જ છે, કારણ કે તે સૂક્ષ્મ છે. આ પ્રકારે સ્તંભાદિ પદાર્થનું વસ્તુતઃ દર્શન સંભવતું જ નથી. તેથી, તે બધા અનુપલબ્ધ હોવાથી અરવિષાણુની જેમ અસત્ જ છે. આથી સર્વશૂન્યતા સિદ્ધ થાય છે. કહું પણ છે કે —

“જે કાંઈ દૃશ્ય છે તેનો પર — પશ્ચાત્ ભાગ તો દેખાતો નથી. એટલે એ બધા પદાર્થો સ્વભાવથી અનભિલાષ્ય જ — અવાચ્ય જ છે.”

આ પ્રકારે તું યુક્તિથી વિચારે છે કે સંસારમાં સર્વે જૂતોનું અસ્તિત્વ છે જ નહિ. અને વેદમાં પાછું જૂતોનું અસ્તિત્વ બતાવ્યું પણ છે. તેથી તને સંશય થાય છે કે જૂતો વસ્તુતઃ છે કે નહિ! (૧૬૧૬)

જ્યક્ત — આપે મારો સંશય યથાર્થરૂપે વણુંબો. હવે કૃપા કરી તેનું નિવારણ કરો.

૧. “हेतुप्रत्ययसामग्रीपृथग्भावेष्वादर्शनात् ।

तेन ते नाभिलाष्या हि भावाः सर्वे स्वभावात् ॥”

૨. “लोकं यावत् सज्ञा सामग्रामेव दृश्यत यस्मात् ।

तस्मान् न सन्ति भावा भावेऽसति नास्ति सामग्री ॥”

૩. “यवद् दृश्यं परस्तावद् भागः स च न दृश्यते ।

तन ते नाभिलाष्या हि भावाः सर्वे स्वभावात् : ॥”

મગવાન — બ્યક્ત! આ પ્રકારે તારે સંશય કરવો યોગ્ય નથી, કારણ કે સંસારમાં જે ભૂતો હોય જ નહિ તો તેમના વિશે આકાશ-સંશયનિવારણ કુસુમ અને ખરશૂંગની જેમ સંશય સંભવે જ નહિ. જે વસ્તુ વિદ્યમાન હોય તેના જ વિશે સ્થાણુ અને પુરુષ વિશે થાય છે તેમ સંશય થાય છે. (૧૬૯૭)

એવી કઈ વિશેષતા છે જેને કારણે સર્વશૂન્ય હોવા છતાં સ્થાણુ-પુરુષ વિશે સંદેહ થાય છે અને આકાશકુસુમ-ખરશૂંગ આદિ વિશે નથી નૂતો વિરો મદાય થતો? તે તું જ કહે. અથવા એમ કેમ નથી બનતું કે દોષાત્મી જ તેમના આકાશકુસુમાદિ વિશે જ સંશય થાય અને સ્થાણુ-પુરુષ સત્તા છે આદિ વિશે સંશય કદી જ થાય નહિ? આવો વિષય કેમ નથી બનતો? તે તું જ કહે; માટે માનવું જોઈ એ કે ખરશૂંગની જેમ બધું જ સમાનભાવે શૂન્ય નથી. (૧૬૯૮)

વ્યક્ત — આપ જ બતાવો કે સ્થાણુ-પુરુષમાં કઈ વિશેષતાને કારણે સંશય થાય છે.

મગવાન — પ્રત્યક્ષ અનુમાન આગમ-આ પ્રમાણુ વડે પદાર્થની સિદ્ધિ થાય છે. તેથી એ પ્રમાણુના વિષયભૂત પદાર્થો વિશે જ સંદેહને અવકાશ છે. જે વિષય સર્વપ્રમાણુતીત હોય છે તેના વિશે સંશય કેવી રીતે થાય? એટલે જ સ્થાણુઆદિ પદાર્થો વિશે સંદેહ થાય છે અને આકાશકુસુમાદિ વિશે નથી થતો. (૧૬૯૯)

વળી સંશયાદિ એ જ્ઞાનપર્યાયો છે અને જ્ઞાનની ઉત્પત્તિ જ્ઞેયથી છે. એથી પણ જે કશું જ જ્ઞેય ન હોય તો સંશય પણ કેવી રીતે થાય? (૧૭૦૦)

એટલે સંશય થાય છે એ જ કારણે પણ જ્ઞેયનું અસ્તિત્વ અનુમાનસિદ્ધ માનવું જોઈએ. તે આ પ્રમાણુ — એ બધા પદાર્થો વિદ્યમાન છે. કારણ કે તેમને વિશે સંદેહ થાય છે. જેને વિશે સંદેહ થાય છે તે સ્થાણુ-પુરુષની જેમ વિદ્યમાન હોય છે. માટે સંશય હોવાથી પદાર્થોનું અસ્તિત્વ માનવું જોઈએ.

વ્યક્ત — બધું જ જે શૂન્ય હોય તો સ્થાણુ-પુરુષ પણ અસત્ જ છે તેથી તે પણ પ્રમાણુથી સિદ્ધ ન હોવાથી દૃષ્ટાન્ત કેમ બને?

મગવાન — તો પછી સંશયનો પણ અભાવ જ તે રીતે તારે માનવો પડશે, કારણ જે સર્વનો અભાવ હોય તો સંશયનો પણ અભાવ થયો. અને જે તને ભૂતો વિશે સંદેહ જ ન હોય તો પછી તે બધાં વિદ્યમાન જ માનવા પડશે. (૧૭૦૧)

વ્યક્ત — એવો નિયમ તો નથી કે જે સર્વનો અભાવ હોય તો સંશય થાય નહિ. સૂતેલા પુરુષની પાસે કશું જ હોય નહિ છતાં સ્વપ્નમાં તે ‘આ

મજરાજ છે કે પર્વત?' એવો સંશય કરે છે. એથી સર્વવસ્તુ શૂન્ય હોય છતાં પણ સંદેહ ઘટી શકે છે.

મગવાન — તારું કહેજું બરાબર નથી, કારણ કે સ્વપ્નમાં જે સંદેહ થાય છે તે પણ પૂર્વાનુભૂત વસ્તુના સ્મરણથી થાય છે. જે બધી વસ્તુનો સર્વથા અભાવ જ હોય તો સ્વપ્નમાં પણ સંશય થાય નહિ. (૧૭૦૨)

વ્યક્ત — શું નિમિત્ત વિના સ્વપ્ન ન થાય?

મગવાન — ના; નિમિત્ત વિના સ્વપ્ન કદી થતું નથી.

વ્યક્ત — સ્વપ્નનાં કયાં નિમિત્તો છે?

મગવાન — અનુભવમાં આવેલ, જેવા કે, સ્નાન-લોબ્ધન-વિલેપન આદિ પદાર્થોનું સ્મરણ થવામાં અનુભવ નિમિત્ત છે. હસ્તીઆદિ સ્વપ્નનાં નિમિત્તો પદાર્થો દૃષ્ટ હોય એ કારણે તે સ્વપ્નના વિષય બને છે. વળી ચિંતા એ પણ સ્વપ્નનું નિમિત્ત છે. જેમ પોતાની પ્રિયતામાં વિશેની ચિંતા હોય તો તે સ્વપ્નમાં દેખાય છે; જેના વિશે સાંભળ્યું હોય તે પણ સ્વપ્નમાં આવે છે; પ્રકૃતિવિકાર અર્થાત્ વાત-પિત્ત-કફના વિકારથી પણ સ્વપ્ન આવે છે; અનુકૂલ અથવા પ્રતિકૂલ દેવતા, સજલ પ્રદેશ, પુણ્ય અને પાપ એ બધાં પણ સ્વપ્નનાં નિમિત્તો છે. પણ વસ્તુનો સર્વથા અભાવ એ કાંઈ સ્વપ્નનું નિમિત્ત બની શકતો નથી. વળી સ્વપ્ન પણ ભાવરૂપ જ છે, તેથી સર્વશૂન્ય કેમ કહેવાય? (૧૭૦૩)

વ્યક્ત — સ્વપ્નને વળી આપ ભાવરૂપ કેવી રીતે કહો છો?

મગવાન — સ્વપ્ન એ ભાવરૂપ છે, કારણ કે ઘટવિજ્ઞાનાદિની જેમ તે પણ વિજ્ઞાનરૂપ છે. અથવા સ્વપ્ન એ ભાવરૂપ છે, કારણ કે તે પણ ઉક્ત નિમિત્તો વડે ઉત્પન્ન થાય છે. જેમ ઘટ પોતાના હંડાદિ નિમિત્તો વડે ઉત્પન્ન થતો હોવાથી ભાવરૂપ છે તેમ સ્વપ્ન પણ નિમિત્તો વડે ઉત્પન્ન થતું હોવાથી ભાવરૂપ છે. (૧૭૦૪)

વળી સર્વાભાવ હોય-સર્વશૂન્ય હોય તો જ્ઞાનોમાં અમુક જ્ઞાન સ્વપ્ન છે

અને અમુક જ્ઞાન અસ્વપ્ન છે એવો ભેદ શાથી થાય છે?

સર્વજ્ઞતામાં અને આ સત્ય છે અને આ જુદું છે; આ ગંધર્વનગર છે—

વ્યક્તારામાવ માયાનગર છે અને આ પાટલિપુત્ર છે; આ તથ્ય છે—સુખ્ય

છે અને આ ઔપચારિક છે; આ કાર્ય છે અને આ કારણ

છે; આ સાધ્ય છે, આ સાધન છે, અને આ કર્તા છે, આ વક્તા છે, આ તેનું

વચન છે—આ ત્રિઅવયવવાળું વાક્ય છે, આ પંચઅવયવવાળું વાક્ય છે અને

આ વાચ્ય અર્થાત્ વચનનો અર્થ છે, આ સ્વપક્ષ છે અને તે પરપક્ષ છે; આ

બધા વ્યવહારે સંસારમાં જે સર્વશૂન્યના હોય તો શાથી પ્રવૃત્ત થાય? વળી,

પૃથ્વીમાં સ્થિરત્વ, ખાણીમાં દ્રવત્વ, અગ્નિમાં ઉષ્ણત્વ, વાયુમાં ચલત્વ અને આકાશમાં અરૂપિત્વ આ બધું નિયત કેવી રીતે થાય? વળી, શબ્દાદિ વિષયો એ આદ્ય છે અને શ્રોત્રાદિ ઇન્દ્રિયો આહુક છે એવો નિયમ કેવી રીતે બને? ઉક્ત બધી બાબતો એકસરખી કેમ નથી બની જતી, અર્થાત્ જેવું સ્વપ્ન તેવું જ અસ્વપ્ન પણ કેમ નથી મનાતું, ઇત્યાદિ ઉક્ત બધી બાબતોમાં અસમાનતાનું કારણ શું છે? અથવા સ્વપ્ન એ અસ્વપ્નરૂપે પ્રતીત થાય એવો વિષય વ્યવહારમાં કેમ નથી થતો? અને જો બધું જ શૂન્ય હોય તો પછી સર્વાગ્રહણ કેમ ન થાય? અર્થાત્ કોઈપણ વસ્તુનું ગ્રહણ-જ્ઞાન ન જ થાય.

વ્યક્ત — બ્રાહ્મિને કારણે આ સ્વપ્ન છે અને આ અસ્વપ્ન છે એવો વ્યવહાર પ્રવૃત્ત થાય છે.

ભગવાન — બધાં જ્ઞાનોને બ્રાહ્મિમૂલક માની શકાય નહિ, કારણ કે દેશ-કાલ-સ્વભાવ આદિ વડે કરીને તે જ્ઞાનો નિયત છે. વળી બ્રાહ્મિ વગર જ્ઞાનો બ્રાહ્મિ પોતે વિદ્યમાન છે કે અવિદ્યમાન? બ્રાહ્મિને જો વિદ્યમાન માનો તો સર્વશૂન્યતા ન થઈ. અને બ્રાહ્મિને અવિદ્યમાન માનો તો ભાવગ્રાહક જ્ઞાનોને અબ્રાહ્મિ માનવાં પડશે. તેથી સર્વશૂન્યતા નહિ, પણ સર્વસત્તા જ માનવી જોઈએ.

વળી, શૂન્યતાનું જ્ઞાન જ સમ્યક્ જ્ઞાન છે અને ભાવસત્તાગ્રાહી જ્ઞાન મિથ્યા છે એવો ભેદ પણ શાથી કરશો? કારણ કે તમારે મતે બધું જ શૂન્ય છે તો એવો ભેદ થવાનો સંભવ જ નથી. (૧૭૦૫-૮)

વ્યક્ત — સ્વતઃ, પરતઃ, ઉભયતઃ, અને અનુભયતઃ એ ચારે પ્રકારે વસ્તુની સિદ્ધિ નથી તેથી અને સર્વ સાપેક્ષ છે તેથી સર્વશૂન્યતાને સિદ્ધ માનવી જોઈએ.

ભગવાન — આ સ્વ છે અને તે પર છે — આવી ભેદબુદ્ધિ પણ જો બધું શૂન્ય હોય તો કેવી રીતે થઈ? અને એ સ્વ-પરાદિવિષયક બુદ્ધિ જ જો ન હોય તો સ્વતઃ-પરતઃ ઇત્યાદિ વિકલ્પો કરીને વસ્તુની જે પરસ્પરથી અસિદ્ધિ સિદ્ધ કરી તે પણ કેમ બને?

વળી,, એક તરફ એમ માનવું કે વસ્તુની સિદ્ધિ હ્રસ્વ-દીર્ઘની જેમ સાપેક્ષ છે અને બીજી તરફ એમ કહેવું કે વસ્તુની સિદ્ધિ સ્વ-પર આદિ કશાથી પણ થતી નથી તે તો પરસ્પર વિરુદ્ધ કથન છે.

વળી વસ્તુની સત્તા માત્ર આપેક્ષિક જ એમ પણ એકાન્ત માની શકાય નહિ, કારણ કે સ્વવિષયક જ્ઞાનને ઉત્પન્ન કરવા વગેરે જેવી સર્વસત્તા માત્ર અર્થક્રિયા પણ વસ્તુસત્તાનું લક્ષણ છે, એટલે હ્રસ્વાદિ પદાર્થો સાપેક્ષ નથી સ્વવિષયક જ્ઞાનને ઉત્પન્ન કરતા હોવાથી પણ સત્-વિદ્યમાન છે તેથી તેમને અસિદ્ધ કેમ કહી શકાય?

વળી, સ્વયં અસત્ એવી આંગણીમાં હ્રસ્વવાદિ, અન્યાંશુલિસાપેક્ષ હોય તો, સ્વયં અસત્ એવા અર્થવિષાણુમાં પણ અન્યની અપેક્ષાએ હ્રસ્વવાદિ વ્યવહાર કેમ નથી થતો? સર્વશૂન્યતા સમાન હોવા છતાં એકમાં જ હ્રસ્વવાદિ વ્યવહાર થાય છે અને બીજામાં તે નથી થતો તેનું શું કારણ? એટલે માનવું જોઈએ કે અંશુલિઆદિ પદાર્થો સ્વયં સત્-વિષમાન છે અને તેમાં અનન્ત ધર્મો હોવાથી જુદા જુદા સહકારીના સંનિધાનથી જુદા જુદા ધર્મો અભિવ્યક્ત થાય છે અને તે વિશેષત્વ જ્ઞાન થાય છે; પણ જો અંશુલિઆદિ પદાર્થો અર્થવિષાણુની જેમ સર્વશા અસત્-અવિષમાન હોય તો તેમાં અપેક્ષાથી પણ હ્રસ્વ-દીર્ઘવાદિ વ્યવહાર સંભવે નહિ અને સ્વતઃ પરતઃ ઇત્યાદિ વિકલ્પો પણ સંભવે નહિ.

વ્યક્ત — શૂન્યવાદીના મતે આ સ્વ છે અને આ પર છે ઇત્યાદિ ભેદવ્યવહાર છે જ નહિ; પણ પરવાદીઓ તેવો વ્યવહાર કરે છે તેથી તેમની અપેક્ષાએ સ્વતઃ પરતઃ ઇત્યાદિ વિકલ્પોની સૃષ્ટિ સમજવી જોઈએ.

મગવાન — પણ જ્યાં બધું જ શૂન્ય હોય ત્યાં વળી સ્વમત અને પરમત એવો ભેદ પણ સંભવે નહિ, અને જો સ્વમત અને શૂન્યવાદમાં સ્વ-પર પરમતનો ભેદ સ્વીકારવામાં આવે તો શૂન્યવાદ જ બાધિત પક્ષનો મેદ ન પડે થઈ જાય. (૧૭૦૬)

વ્યક્ત — બધા વ્યવહાર સાપેક્ષ છે એ તો મેં કહ્યું જ છે.

મગવાન — હ્રસ્વ-દીર્ઘ આદિ વ્યવહારને તું સાપેક્ષ માને છે, પણ તેમાં મારો પ્રશ્ન છે કે હ્રસ્વ-દીર્ઘનું જ્ઞાન યુગપદ્ થાય છે કે ક્રમથી? જો યુગપદ્ થતું હોય તો જે સમયે મધ્યમાંશુલિ વિશે દીર્ઘવનો પ્રતિભાસ થયો તે જ સમયે પ્રદેશિનીમાં હ્રસ્વવનો પણ પ્રતિભાસ થયો એમ જ માનવું જોઈએ. એટલે કે યુગપદ્ પદ્ધતિમાં એક જ્ઞાનમાં બીજાની કશી જ અપેક્ષાને અવકાશ રહેતો ન હોવાથી હ્રસ્વ-દીર્ઘવાદિ વ્યવહાર સાપેક્ષ છે એમ કેવી રીતે કહેવાય? અને જો હ્રસ્વ-દીર્ઘનું જ્ઞાન ક્રમથી માનતા હો તો પણ પ્રથમ પ્રદેશિનીમાં હ્રસ્વવનું જ્ઞાન થઈ જ ગયું છે પછી મધ્યમાંશુલિના દીર્ઘવજ્ઞાનની અપેક્ષા ક્યાં રહી? આ રીતે બંને પક્ષમાં હ્રસ્વ-દીર્ઘવ વ્યવહાર સાપેક્ષ છે એમ સિદ્ધ થતું નથી. એટલે બધા પદાર્થો ચક્ષુરાદિ સામગ્રી ઉપસ્થિત થતાં બીજા કશાની અપેક્ષા રાખ્યા વિના જ સ્વજ્ઞાનમાં પ્રતિભાસિત થાય છે, આ વસ્તુ સ્વતઃસિદ્ધ છે.

વળી, બાળક જન્મ લઈને પહેલવહેલી આંખ ઉઘાડીને જે જ્ઞાન કરે છે તેમાં તેને શાની અપેક્ષા છે? અને જે બે વસ્તુ બે આંખની જેમ સમાન હોય તેમનું જ્ઞાન જો એકસાથે થાય તો તેમાં પણ કશાની અપેક્ષા હોય એમ જણાતું નથી. આથી સ્વીકારવું જોઈએ કે અંશુલિઆદિ પદાર્થોનું સ્વરૂપ માત્ર સાપેક્ષ

નથી, પણ તેઓ સ્વવિષયક જ્ઞાનેમાં અન્યની અપેક્ષા વિના જ સ્વરૂપથી સ્વતઃ પ્રતિભાસિત થાય છે અને પછી જ તેના પ્રતિપક્ષી પદાર્થનું સ્મરણ થવાથી તે તે પદાર્થમાં આ અમુકથી હૂસ્વ છે અને અમુકથી દીર્ઘ છે એ પ્રકારનો વ્યપદેશ થાય છે. એટલે પદાર્થોને સ્વતઃસિદ્ધ તો માનવા જ બોધ્ય છે. (૧૭૧૦-૧૧)

વળી, બધું જ શૂન્યતાને કારણે સમાનરૂપે અસત્ હોવા છતાં પ્રદેશિની આદિ હૂસ્વ પદાર્થોની અપેક્ષાએ જ મધ્યમા અંશુલિ વગેરેમાં દીર્ઘત્વવ્યવહાર શા માટે થાય છે? અને દીર્ઘ પદાર્થોની અપેક્ષાએ જ દીર્ઘ પદાર્થોમાં દીર્ઘત્વનો વ્યવહાર શા માટે નથી થતો? અને તેથી ઊલટું એટલે કે દીર્ઘ પદાર્થની અપેક્ષાએ જ હૂસ્વ દ્રવ્યમાં હૂસ્વત્વવ્યવહાર શા માટે થાય છે? અને હૂસ્વની અપેક્ષાએ જ હૂસ્વમાં હૂસ્વત્વનો વ્યવહાર કેમ નથી થતો? વળી, સમાનભાવે અસત્ હોવા છતાં હૂસ્વ આદિ પદાર્થની અપેક્ષાએ જ શા માટે દીર્ઘત્વાદિ વ્યવહાર થાય છે? અને બપુબપઆદિની અપેક્ષાએ દીર્ઘત્વાદિ વ્યવહાર શા માટે નથી થતો? અને બપુબપની અપેક્ષાએ જ બપુબપમાં હૂસ્વાદિ વ્યપદેશ અને જ્ઞાન શા માટે નથી થતો? એટલે સર્વશૂન્ય નથી, પણ પદાર્થો વિદ્યમાન છે એ સ્વીકારવું બોધ્ય છે. (૧૭૧૨)

વળી, સર્વશૂન્ય જ હોય તો અપેક્ષાનું પણ શું કામ છે? કારણ કે જેમ ઘટાદિ સત્ત્વ શૂન્યતાથી પ્રતિકૂલ છે તેમ અપેક્ષા પણ શૂન્યતાથી પ્રતિકૂલ જ છે.

વ્યક્ત — એવો સ્વભાવ છે, જેથી અપેક્ષા વિના કામ ચાલતું નથી. અર્થાત્ અપેક્ષાથી જ હૂસ્વ-દીર્ઘ વ્યવહારની પ્રવૃત્તિ થાય છે એવો સ્વભાવ છે. સ્વભાવ એવો કેમ છે એવો પ્રશ્ન તો કરી શકાય નહિ. કહ્યું પણ છે —

૧. “અગ્નિ બાળે છે પણ આકાશ બાળતું નથી. એમાં કેને પૂછવું?” અર્થાત્ એવા નિયત સ્વભાવમાંથી કોઈ એકને એવો પ્રશ્ન કે આદેશ ન કરી શકાય કે આથી ઊલટું કેમ થતું નથી?

નિર્ગત — સ્વભાવ માનવામાં પણ સર્વશૂન્યતાની તો હાનિ જ છે, કારણ કે સ્વ એવો જે ભાવ તે સ્વભાવ કહેવાય છે, એટલે સ્વ અને વૃન્વતા દ્વામાવિક્ત પર એવા બે ભાવની કલ્પના કરવી જ પડે છે. તેથી નવી શૂન્યવાદનો સ્વયં નિરાસ થઈ જાય છે. વન્ધ્યાપુત્ર જેવા અવિદ્યમાન પદાર્થોમાં તો સ્વભાવની કલ્પના કરી શકાતી નથી. અર્થાત્ વિદ્યમાન અર્થોમાં જ તે કરવી પડે છે. તેમ કરવાથી શૂન્યવાદનો નિરાસ સ્પષ્ટ છે. (૧૭૧૩)

વળી, અપેક્ષા માનવામાં મને પણ વાંધા તો નથી; પણ મારું કહેવાતું એટલું જ છે કે વસ્તુમાં દીર્ઘત્વાદિનાં વિજ્ઞાન અને વ્યવહાર એ કથયિત અપેક્ષાજન્ય હોવા છતાં પણ વસ્તુની સત્તા અપેક્ષાજન્ય નથી અને તે જ પ્રમાણે રૂપરસાદિ અન્ય વસ્તુધર્મો પણ આપેક્ષિક નથી. આથી વસ્તુની સત્તામાં બીજા કોઈની અપેક્ષા ન હોવાથી તેને અસત્ માની શકાય નહિ અને તેથી જ સર્વશૂન્ય પણ માની શકાય નહિ. (૧૭૧૪)

વ્યક્ત — વસ્તુસત્તા અને તેના રસાદિ ધર્મોને અન્યનિરપેક્ષ શા માટે માનવાં ?

મગવાન — વસ્તુસત્તાદિ એ અન્યનિરપેક્ષ ન હોય તો હ્રસ્વ પદાર્થનો નાશ થવાથી દીર્ઘ પદાર્થનો પણ સર્વથા નાશ થઈ જવો વસ્તુની જોઈએ, કારણ કે દીર્ઘ પદાર્થની સત્તા હ્રસ્વ પદાર્થ-અન્યનિરપેક્ષતા સાપેક્ષ છે. પણ તેવું બનતું તો નથી. એટલે માનવું જોઈએ કે પદાર્થમાં હ્રસ્વાદિ ધર્મનાં જ્ઞાન અને વ્યવહાર એ જ પરસાપેક્ષ છે; તેના સત્તાદિ ધર્મો પરસાપેક્ષ નથી. તેઓ તો અન્યનિરપેક્ષ જ છે; એટલે ‘બધું જ સાપેક્ષ હોવાથી શૂન્ય છે’ એવો નિયમ દ્વિવિત હોવાથી સર્વશૂન્યતા અસિદ્ધ જ છે. (૧૭૧૫)

વળી, સર્વશૂન્યતાની સિદ્ધિમાં ‘અપેક્ષા હોવાથી’ એવો જે હેતુ આપ્યો છે તે વિરુદ્ધ પણ છે, કારણ કે તે સર્વશૂન્યતાને બદલે વસ્તુસત્તાને જ સિદ્ધ કરે છે.

વ્યક્ત — તે કેવી રીતે ?

મગવાન — અપેક્ષણરૂપ ક્રિયા, અપેક્ષકરૂપ કર્તા અને અપેક્ષણીય એવું કર્મ — એ ત્રણેથી નિરપેક્ષ એવી અપેક્ષા સંભવતી નથી; એટલે કે જો ક્રિયા — કર્મ — કર્તા એ ત્રણે વિઘ્નમાન હોય તો જ અપેક્ષા સંભવે. આથી તો સર્વશૂન્યતાને બદલે વસ્તુસત્તા જ સિદ્ધ થાય છે; તેથી ઉક્ત હેતુ વિરુદ્ધ છે. (૧૭૧૬)

પરી વાત એવી છે કે કેટલાક મેઘ આદિ જેવા પદાર્થો પોતાનાં કારણ દ્રવ્યોના વિશેષપરિણામરૂપ હોઈ કર્તાઆદિ કોઈની પણ અપેક્ષા રાખતા સ્વતઃ સ્વતઃ આદિ ન હોવાથી સ્વતઃસિદ્ધ કહેવાય છે, કેટલાક ઘટાદિ કુંભકાશાદિ પદાર્થોની સિદ્ધિ કર્તાની અપેક્ષા રાખતા હોવાથી પરતઃસિદ્ધ કહેવાય છે, કેટલાક પુરુષાદિ જેવા પદાર્થો માતા-પિતા આદિ પર પદાર્થની અને સ્વીકૃત કર્મરૂપ સ્વપદાર્થની અપેક્ષા રાખતા હોવાથી ઉભયતઃસિદ્ધ કહેવાય છે, અને કેટલાક આકાશાદિ પદાર્થો નિત્યસિદ્ધ કહેવાય છે. આ બધા વ્યવહાર વ્યવહારન્યાયશ્રિત છે એમ સમજવું જોઈએ. (૧૭૧૭)

પણ નિશ્ચયનયની અપેક્ષાએ તો બાહ્ય કારણો નિમિત્ત માત્ર હોઈ તેનો ઉપયોગ છતાં બધું સ્વતઃસિદ્ધ જ મનાય છે, કારણ કે બાહ્ય નિમિત્તો હોવા છતાં

ખરવિષયવાદ પદાર્થો જે સ્વતંત્રસિદ્ધ નથી હોતા તે કદી પણ સિદ્ધ થઈ શકતા નથી; એટલે સર્વ વસ્તુઓ નિશ્ચયનયને મતે સ્વતંત્રસિદ્ધ જ મનાય છે. એ પ્રકારે વ્યવહાર અને નિશ્ચય એ બંને નયોના આશ્રયે થતું વસ્તુદર્શન સમ્યક્ કહેવાય છે. (૧૭૧૮)

વ્યક્ત — અસ્તિત્વ અને ઘટના એકાનેકત્વની — હોદ્દાલેહની જે દલીલ? છે તેનો શો ઉત્તર છે?

મગવાન — પ્રથમ ‘ઘટ છે’ એમ સિદ્ધ થાય પછી જ ઘટ અને તેનો ધર્મ અસ્તિત્વ-એ બંને એક છે કે અનેક છે એવી સર્વશૂન્યતાનું નિરાકરણ પર્યાય વિશેની વિચારણા પ્રવર્તે છે. આથી તો એ સ્પષ્ટ સિદ્ધ છે કે ઘટ અગર અસ્તિત્વનો અભાવ તો માની શકાય જ નહિ. જે વસ્તુ ખરવિષયજ્ઞ જેમ પ્રથમથી જ અસિદ્ધ હોય છે તે વિશે એકાનેકતાના પર્યાયનો વિચાર પણ નથી થતો. એ ઘટ અને તેનું અસ્તિત્વ અવિદ્યમાન હોય છતાં તે વિશે એકાનેકત્વની વિચારણા પ્રવર્તતી હોય તો ખરવિષયજ્ઞ વિશે પણ તે પ્રવર્તવી જોઈએ. પ્રવર્તતી તો નથી, માટે માનવું જોઈએ કે જે ઘટાદિ વિશે એ ચર્ચા કરવામાં આવે છે તેનો ખરવિષયજ્ઞની જેમ સર્વથા અભાવ સંભવે નહિ. (૧૭૧૯)

વળી, તે જેમ ‘ઘટ છે’ માટે ઘટ અને અસ્તિત્વ વિશે જે દલીલ કરી તે જ દલીલ તારા મતે ‘ઘટ શૂન્ય છે’ માટે ઘટ અને શૂન્યતા વિશે પણ કરી શકાય કે ઘટ અને શૂન્યતાનો ભેદ છે કે અભેદ? જે ઘટથી શૂન્યતા ભિન્ન હોય તો, વ્યક્ત! તું જ બતાવ કે ઘટથી ભિન્ન એવી શૂન્યતા કઈ છે? અને જે ઘટ અને શૂન્યતા અભિન્ન હોય તો પછી ઘટ જ માનવો જોઈએ, કારણ કે તે પ્રત્યક્ષથી ઉપલબ્ધ થાય છે અને શૂન્યતા જેવો ધર્મ કોઈ સ્વતંત્ર ઉપલબ્ધ થતો ન હોવાથી તે માનવાની આવશ્યકતા રહેતી નથી. (૧૭૨૦)

વળી, ‘આ ત્રણે લોક શૂન્ય છે’ એવું જે વિજ્ઞાન તને થાય છે અને ઉક્ત વચનો જે તું બોલે છે તે બંને સાથે તારો અભેદ છે કે ભેદ? જે અભેદ હોય તો પછી વસ્તુનું અસ્તિત્વ સિદ્ધ થાય છે, કારણ કે જેમ શિશુપા અને વૃક્ષાત્વનું એકત્વ સદ્ભૂત છે તેમ તમારું બધાનું પણ છે. તેથી શૂન્યતા માની શકાય નહિ. અને જે તું વિજ્ઞાન અને વચનથી ભિન્ન હોય તો તું પથ્થર જેમ અજ્ઞાની અને વચનશૂન્ય એટલે કે જ્ઞાન વિનાનો અને વચન વિનાનો થયો. એટલે તું વાહી અર્થાત્ શૂન્યવાદી કેવી રીતે થઈશ? તો પછી શૂન્યવાદ કેવી રીતે સિદ્ધ થશે? (૧૭૨૧)

વ્યક્ત — ‘ઘટ અને તેના અસ્તિત્વને અભિન્ન માનતાં બધું જ ઘટરૂપ થઈ જાય અને તેથી અઘટ જેવી વસ્તુ ન હોવાથી ઘટ પણ ન સંભવે’ એવી મારી વિચારણાનો શો ખુલાસો છે?

મગવાન — ઘટસત્તા-ઘટનું અસ્તિત્વ એ ઘટનો ધર્મ હોવાથી ઘટથી અભિન્ન છે; છતાં તે પટાદિથી તો ભિન્ન છે, એટલે ‘ઘટ છે’ અર્થાત્ ઘટને અસ્તિ કહેવા માત્રથી ‘ઘટ જ છે અને બીજું કશું જ નથી’ એવો નિયમ કેવી રીતે કલિત થાય? કારણ કે ઘટની જેમ પટાદિની સત્તા પટાદિમાં છે જ, તેથી ઘટની જેમ તે અઘટરૂપ પટાદિ બધા પદાર્થો પણ વિદ્યમાન જ છે. એ રીતે અઘટ પણ હોવાથી તદ્દભિન્નને ઘટ કહી જ શકાય છે. (૧૭૨૨)

વ્યક્ત — ઘટ અને અસ્તિત્વ એક જ હોય તો ‘જે દં અસ્તિ છે તે બધું જ ઘટ છે’ એવો નિયમ શા માટે ન બને? અથવા ‘ઘટ છે’ એમ કહેવાથી તે પટાદિ સમસ્ત વસ્તુરૂપ કેમ ન બને?

મગવાન — તે એટલા માટે ન બને કે ઘટનું અસ્તિત્વ પટાદિના અસ્તિત્વથી ભુદં છે. અને ઘટનું અસ્તિત્વ ઘટમાં જ છે પટમાં નથી, માટે ઘટ અને તેના અસ્તિત્વને અભિન્ન માનવા છતાં ઉક્ત નિયમ બનાવી ન શકાય અને ઘટને અસ્તિ કહેવાથી તેનું જ અસ્તિત્વ જ્ઞાત થતું હોવાથી તેને સર્વાત્મક કેવી રીતે કહી શકાય? (૧૭૨૩)

તાર્કય એ છે કે ‘અસ્તિ’ અર્થાત્ ‘છે’ — માત્ર કહેવાથી તો જેટલા પદાર્થોમાં અસ્તિત્વ ધર્મ હોય તે બધાનો યોગ થાય એટલે કે ઘટ અને અઘટ એ સર્વનો યોગ થાય; પણ ઘટ કહેવાથી તો ઘટ છે જ એટલું જ્ઞાન થાય, કારણ કે ઘટનું અસ્તિત્વ ઘટપૂરતું જ મર્યાદિત છે. જેમ વૃક્ષ કહેવાથી આમ્ર અને તેવાં નિમ્બાદિ બીજાં વૃક્ષોનો યોગ થાય છે, કારણ કે એ બધામાં વૃક્ષત્વ સરખું છે; પણ આમ્ર કહેવાથી તો તે વૃક્ષ છે જ એટલું જ્ઞાન થાય, કારણ કે જે અવૃક્ષ હોય તે આમ્ર ન કહેવાય. (૧૭૨૪)

વ્યક્ત — જાત-અજાત આદિ વિકલ્પો વિશે આપનો શો ખુલાસો છે?

મગવાન — મારે તને એ બાબતમાં એટલું જ પૂછવાતું છે કે તું જાત-ઉત્પત્તિનો મમત્ત ઉત્પન્ન કેને કહે છે? જાત-અજાત-ઉભય-જાયમાન એ ચારે પ્રકારે ઉત્પત્તિ નથી ઘટતી-અર્થાત્ એ ચારે પ્રકારે તે અજાત છે, એમ તું જાત વિશે કહે છે તો તું બતાવ કે તારે મતે અજાત એવું જાત તે કેવું છે? તે ગમે તેવું હોય, પણ તને જો સિદ્ધ હોય

તો સર્વશૂન્યતાની વાત તારે કરવી જ ન જોઈએ. વળી જો તે જાત હોય તો વિકલ્પો વડે કરીને તું તેને અજાત કેવી રીતે કહી શકે? એક જ વસ્તુ જાત અને અજાત તો હોઈ શકે નહિ. આમાં તો સ્વવચનવિરોધ છે. વળી જાત જો સર્વથા અસત્ હોય તો જાતાદિ વિકલ્પો નિરર્થક જ છે. અને અસત્માં પણ જો જાતાદિનો વિચાર થઈ શકતો હોય તો આકાશ-કુસુમ વિશે તેવો વિચાર કેમ નથી થતો? તે પણ અસત્ તો છે જ. એટલે માનવું જોઈએ કે સર્વશૂન્ય નથી. આ સિવાય પહેલાં પણ મેં કહ્યું જ છે કે બધું જો શૂન્ય હોય તો સ્વપ્ન-અસ્વપ્ન ઇત્યાદિ બધું સરખું જ થઈ જવું જોઈએ અથવા અસ્વપ્ન એ સ્વપ્ન ઇત્યાદિ વિપરીત થઈ જવું જોઈએ ઇત્યાદિ.—તે પ્રમાણે અહીં પણ એ બધા દોષોનું પુનરાવર્તન કરી શકાય કે બધું જ જો શૂન્ય હોય તો જાત ને અજાત બંને બરાબર થવાં જોઈએ અથવા અજાત તે જાત થઈ જવું જોઈએ, ઇત્યાદિ.

(૧૭૨૫)

વળી શૂન્યવાદીનો એવો જ મત હોય કે ઘટાદિ વસ્તુ કોઈ પણ પ્રકારે ઉત્પન્ન થતી જ નથી તો તે વિશે મારો પ્રશ્ન છે કે જ ઘટો પ્રથમ માટીના પિંડમાં ઉપલબ્ધ ન હતા છતાં કુંભકાર હંડ ચકાદિ સામગ્રીથી ઉત્પન્ન થયા પછી તે ઉપલબ્ધ કેમ થયા? એ સામગ્રીના અભાવમાં તે ઉપલબ્ધ કેમ થતો ન હતા? વળી ઉત્પત્તિ પછી તે દેખાયો, પણ પાછો મુદ્ગરાદિથી નષ્ટ થયા પછી કાલાન્તરમાં તે કેમ નથી દેખાતો? જો વસ્તુ સર્વથા અજાત હોય તે તો ખરશું જોમ સર્વદા અનુપલબ્ધ જ રહે છે. માટે જેની ઉપલબ્ધિ કાલચિત્ક હોય તે વસ્તુને જાત માનવી જોઈએ.

(૧૭૨૬)

વળી જાત-અજાત આદિ વિકલ્પો વડે ‘આ બધું શૂન્ય છે’ એવું જ્ઞાન અને વચન પણ અજાત સિદ્ધ કરી શકાય છે, છતાં તે જ્ઞાન અને વચન કોઈપણ પ્રકારે જાત છે એમ માન્યા વિના તારે છટકો નથી તે જ પ્રકારે સર્વ ભાવોને પણ તારે જાત માનવા જોઈએ; પછી લલે ને તે વિશે પણ જાત-અજાતાદિ વિકલ્પો ન ધટતા હોય. આથી સર્વે ભાવો જાત હોવાથી શૂન્ય તો ન કહેવાય.

વ્યક્ત—તે શૂન્યતાવિષયક વિજ્ઞાન અને વચનને પણ હું જાત છતાં અજાત જ માનું છું.

મગવાન—તો પછી અજાત એવાં વિજ્ઞાન અને વચન વડે શૂન્યનું પ્રકાશન તો થશે નહિ. તેથી શૂન્યતાનો પ્રકાશ તે વિના કોનાથી થશે? અર્થાત્ તેમ માનવામાં તો શૂન્યતા જ અસિદ્ધ થઈ જશે.

(૧૭૨૭)

વ્યક્ત — પણ જાતાદિ વિકલ્પો વડે વસ્તુની ઉત્પત્તિ નથી ઘટતી તેનું શું ?

મગવાન — એકાન્તવાદનો આશ્રય લઈએ તો કશું જ ન થયે; પણ જો અનેકાન્તનો આશ્રય કરીએ તો અપેક્ષા વિશેષે (૧) જાતની (૨) અજાતની (૩) જાતાજાતની અને (૪) જાતમાનની ઉત્પત્તિ ઘટી શકે છે; અને (૫) કાંઈક એવું પણ છે જેની ઉત્પત્તિ ઉજા એકે પ્રકારે થતી નથી. (૧૭૨૮)

વ્યક્ત — તે કેવી રીતે ? દાખલા આપી સમજાવો.

મગવાન — (૧) ઘટની રૂપીપણું ઉત્પત્તિ એ જાતની ઉત્પત્તિ છે, કારણ કે માટીનો પિંડ પ્રથમ પણ રૂપી હતો જ અને તે ઘટાવસ્થામાં પણ રૂપી છે જ.

(૨) પણ આકારની અપેક્ષાએ તે જ ઘટાની ઉત્પત્તિ અજાતની ઉત્પત્તિ કહેવાય, કારણ કે માટીનો પિંડ ઘટાકારમાં આવ્યો તે પહેલાં ઘટાકારરૂપે તો અજાત જ હતો.

(૩) રૂપ અને આકાર એ બન્ને અપેક્ષાએ ઘટાની ઉત્પત્તિ એ જાત-અજાત ઉભયની ઉત્પત્તિ કહેવાય, કારણ કે તે ઘટાકારમાં આવ્યા પહેલાં રૂપી તો હતો, પણ આકાર વિશેષનો અભાવ હતો.

(૪) અતીત કાળ નષ્ટ હોવાથી અને અનાજાત કાળ અનુત્પન્ન હોવાથી તે બન્ને કાળમાં ક્રિયા ઘટી શકે નહિ; અર્થાત્ વર્તમાન કાલમાં જ ક્રિયા ઘટતી હોવાથી જાતમાન ઘટાની ઉત્પત્તિ માનવી જોઈએ. (૧૭૨૯)

(૫) પણ તે જ ઘટો પૂર્વકાલમાં જાત-ઉત્પન્ન હોય તો પુનઃ તેની ઉત્પત્તિનો અસંભવ હોવાથી એમ કહી શકાય કે જાતની ઉત્પત્તિ સર્વથા નથી સંભવતી. વળી જાત એવો ઘટ પણ પરપર્યાયરૂપ પટરૂપે તો ઉત્પન્ન થઈ શકતો નથી, તેથી પરપર્યાયની અપેક્ષાએ પણ જાતની ઉત્પત્તિ સર્વથા ઘટતી નથી. વળી જાત-અજાત એવો ઘટ પણ અર્થાત્ સ્વપર્યાયની અપેક્ષાએ જાત અને પરપર્યાયની અપેક્ષાએ અજાત એવો ઘટ પણ પૂર્વજાત હોવાથી પુનઃ તદ્દરૂપે ઉત્પત્તિયોગ્ય ન હોવાથી જાત-અજાતની પણ સર્વથા ઉત્પત્તિ ઘટતી નથી. વળી ઘટરૂપે જાતમાન ઘટ પણ પટરૂપે કદી ઉત્પન્ન નથી થતો; એટલે એ અપેક્ષાએ જાતમાનની પણ કદી ઉત્પત્તિ ઘટતી નથી. (૧૭૩૦)

વળી બ્યોમાદિ જે નિત્ય પદાર્થો છે તેમની પણ જાતાદિ પ્રકારે સર્વથા ઉત્પત્તિ થતી નથી, કારણ કે તે સર્વદા સ્થિત છે

સારાંશ એ છે કે દ્રવ્યની તે જ પ્રકારે ઉત્પત્તિ કદી થતી નથી, પણ પર્યાયની અપેક્ષાએ ઉપર બતાવ્યું તેમ વસ્તુની જાતમાદિ વિકલ્પો વડે ભજના છે; અર્થાત્ પર્યાયની અપેક્ષાએ ઉપર બતાવ્યા પ્રમાણે જાતની ઉત્પત્તિ ઘટે પણ છે અને નથી પણ ઘટતી. (૧૭૩૧)

વળી તેં જે એમ વિચાર્યું હતું કે બધું સામગ્રીથી થાય છે. પણ જો સર્વશૂન્ય હોય તો સામગ્રીનો પ્રશ્ન જ ક્યાં રહે? આ બાબતમાં કહેવાનું કે તારું આત્મ માનવું તદ્દન પ્રત્યક્ષ વિરુદ્ધ છે, કારણ કે વચનજનક કંઠ, ઝોઠ, તાલુ આદિ સામગ્રી પ્રત્યક્ષ છે અને તેનું કાર્ય વચન પણ પ્રત્યક્ષ છે.

વ્યક્ત—જે વસ્તુ ન હોય છતાં તે અવિદ્યાજન્ય બ્રાન્તિથી દેખાય તો એથી કાંઈ વસ્તુની સત્તા સિદ્ધ ન થઈ શકે. કહ્યું પણ છે કે—

“કામવાસના, સ્વાન, ભય, ઉન્માદ અને અવિદ્યાજન્ય બ્રાન્તિથી મનુષ્ય અવિદ્યમાન એવા અર્થને પણ ‘કેશોદુક’ની જેમ ભુલે છે.”

મગવાન—જો એમ જ હોય તો પછી શૂન્યતા સમાનભાવે હોવા છતાં કાર્યબાના વાળની સામગ્રી શા માટે નથી દેખાતી? અને વચનની જ સામગ્રી કેમ દેખાય છે? બન્નેની દેખાતી ભેદ એ અગર કાંઈની ન દેખાતી ભેદ એ, કારણ કે તારે મતે બન્ને સમાનભાવે શૂન્ય છે (૧૭૨૨)

વળી છત્રી, માથું, કંઠ, ઝોઠ, તાલુ, જીભ આદિ સામગ્રીરૂપ વક્તા અને તેનું વચન એ સત છે કે નહિ? જો તે સત હોય તો સર્વશૂન્ય છે એમ કેમ કહેવાય? અને જો વક્તા કે વચન અસત હોય તો ‘આ બધું શૂન્ય છે’ એવું કોણે કહ્યું? અને કોણે સાંભળ્યું? કારણ કે સર્વશૂન્ય માનવા જતાં કાંઈ વક્તા નહિ રહે અને તેને સાંભળનાર શ્રોતા પણ નહિ રહે. (૧૭૩૩)

વ્યક્ત—બરાબર છે વક્તા પણ નથી, વચન પણ નથી, અને તેથી જ વચનીય પદાર્થો પણ નથી એટલે જ તો એ પ્રકારે સર્વશૂન્ય જ સિદ્ધ થાય છે.

મગવાન—પણ હું તને પૂછુ છું કે તેં જે એમ કહ્યું કે ‘વક્તા વચન અને વચનીયનો અભાવ હોવાથી સર્વ શૂન્ય જ છે’ તે તારું વચન સત્ય છે કે મિથ્યા? (૧૭૩૪)

જો તું તારા એ વચનને સત્ય માનતો હો તો વચનનો સદ્ભાવ સિદ્ધ થવાથી સર્વવસ્તુનો અભાવ ન બને. અને જો તું તારા એ વચનને મિથ્યા માનતો હોય તો તે વચન અપ્રમાણ હોવાથી સર્વશૂન્યતાને સિદ્ધ કરવા અસમર્થ જ બને.

વ્યક્ત—ભલે ને એ વચન શૂન્યતાને સિદ્ધ ન કરી શકે, છતાં અમે તો શૂન્યતાને સ્વીકારીએ જ છીએ

મગવાન—તોપણ તારો એ અભ્યુપગમ—સ્વીકાર સત્ય છે કે મિથ્યા એવો પ્રશ્ન તેને વિશે પણ થઈ શકે છે. અને ઉત્તરમાં શૂન્યતા સ્વીકારવી ન

૧ “કામસ્વપ્નમયોન્માદૈરવિદ્યોપલ્લવાત્થા । પર્યન્ત્યસન્નમપ્યર્થ જનઃ કેશોન્દુકાદિચત્ ॥

૨ આકાશમાં કાંઈ ન હોય છતાં વાળના ઝૂમખા જેવું દેખાય છે તે કેશોદુક કહેવાય છે.

જોઈએ એ જ ફલિત થાય છે. વળી અભ્યુપગમ પણ તે જ ઘટે જો તમે અભ્યુપગમતા—સ્વીકારનાર, અભ્યુપગમ—સ્વીકાર, અને અભ્યુપગમનીય—સ્વીકરણીય વસ્તુ આ ત્રણે વસ્તુનો સદ્ભાવ માનો. પણ સર્વશૂન્યતા માનો તો અભ્યુપગમ પણ ઘટે નહિ; માટે સર્વશૂન્યતાનો આગ્રહ છોડી દેવો જોઈએ. (૧૭૩૫)

વળી જો સર્વશૂન્ય જ હોય તો લોકમાં જે વ્યવહારની વ્યવસ્થા છે તે હુમ થઈ જશે; ભાવ અને અભાવ બંને સરખાં જ માનવાં પડશે તો પછી રેતીના કણમાં તેલ શા માટે ન હોય અને તેલની સામગ્રીમા જ શા માટે હોય? વળી બધું જ આકાશકુચુમળી સામગ્રીથી જ શા માટે સિદ્ધ ન થઈ જાય? આવું બનતું તો નથી; પણ પ્રતિનિયત કાર્યનું પ્રતિનિયત કારણ હોય છે, તેથી માનવું જોઈએ કે સર્વશૂન્યતા નથી. (૧૭૩૬)

વળી સંસારમાં જે કાર્ક છે તે બધું જ સામગ્રીથી ઉત્પન્ન થાય છે એવો કાર્ક એકાંતનિયમ નથી દ્રવ્યભુકાદિ જેવા રુકંધા સાવચવ યોઈ દ્વિ-આદિ પરમાણુ સામગ્રીથી ઉત્પન્ન થતા હોવાથી તે સામગ્રીજન્ય કહેવાય છે, પણ નિરવચવ એવો પરમાણુ તો કાર્કથી ઉત્પન્ન થતો નથી, તો તેને પણ દ્રવ્યભુકાદિની જેમ સામગ્રીજન્ય કેવી રીતે કહેવાય?

વ્યક્ત — પરમાણુ પણ સપ્રદેશ — સાવચવ જ છે, તેથી તે પણ સામગ્રીજન્ય જ કહેવાય.

મગવાન — પણ તે પરમાણુના જે અવચવો હશે અથવા તે અવચવોના પણ જે અવચવો હશે અને એમ છેવટે જે અંતિમ નિરવચવ — અપ્રદેશી અવચવ હશે તેને તો સામગ્રીથી જન્ય નહિ જ માની શકાય. એટલે બધું જ સામગ્રીજન્ય છે એમ એકાંતનિયમ નથી.

વ્યક્ત — પણ ધારો કે એવો કાર્ક પરમાણુ ન જ માનીએ તો?

મગવાન — પરમાણુનો સર્વશા અભાવ તો માની શકાય નહિ, કારણ કે તેનું કાર્ય દેખાય છે તેથી કાર્યદ્વારા કારણનું અનુમાન થઈ શકે છે કહ્યું પણ છે કે —

“મૂર્ત વસ્તુ વડે પરમાણુનું અનુમાન કરી શકાય છે. તે પરમાણુ અપ્રદેશ છે, નિરવચવ છે, અન્ય કારણ છે, નિર્નય છે અને તેમા એક રસ, એક વર્ણ, એક ગંધ અને બે રૂપશી છે. તેનું કાર્ય દ્વારા અનુમાન થઈ શકે છે.” (૧૭૩૭)

વ્યક્ત — પણ એ પરમાણુનું અસ્તિત્વ જ નથી, કારણ કે તે સામગ્રીથી ઉત્પન્ન થતો નથી.

૧ “મૂર્તિગુણપ્રદેશ. કારણમન્ત્ય મયેન્ તથા નિત્ય: ।

एकसर्वगन्धो द्विरपशं कार्यलिङ्गश्च ॥”

મગવાન—એક તરફ તું કહે છે કે બધું સામગ્રીજન્ય છે અને વળી પાછું કહે છે કે પરમાણુ નથી; આ તો પરસ્પર વિરુદ્ધ કથન થયું કહેવાય. જેમ કોઈ કહે કે ‘બધાં જ વચનો બૂઝાં છે,’ તો તેનું આ કથન જેમ સ્વવચન વિરુદ્ધ છે, તેમ આમાં પણ વિરોધ છે, કારણ કે જો પરમાણુ જ ન હોય તો તે સિવાયની એવી કઈ સામગ્રી છે જેથી આ બધું ઉત્પન્ન થાય? શું આ બધું આકાશકુસુમથી ઉત્પન્ન થાય છે? માટે જો બધાને સામગ્રીજન્ય માનવું હોય તો પરમાણુરૂપ સામગ્રીના અભાવ માની શકાય નહિ. (૧૭૩૮)

વ્યક્ત—પણ પરભાગનું અદર્શન છે જ અને નજીકના ભાગનું પણ સૂક્ષ્મ હોવાથી અદર્શન છે ક’ત્યાદિ? તક’ વડે જે સર્વશૂન્યતાની સિદ્ધિ કરી હતી તેનું શું?

મગવાન—આમાં પણ વિરોધ છે. દૃશ્ય વસ્તુના અગ્ર ભાગનું તને ગ્રહણ પણ છે છતાં તું કહે છે કે ‘તે નથી,’ તો તેમાં વર્તુ’ અદર્શ નથી વિરોધ નથી તો બીજું શું છે?

વ્યક્ત—વસ્તુના સર્વાભાવ હોવાથી અગ્રભાગનું ગ્રહણ પણ બ્રાન્તિ જ છે.

મગવાન—જો અગ્રભાગનું ગ્રહણ બ્રાન્તિમાત્ર હોય તો પછી શૂન્યરૂપે સમાન હોવા છતાં અરજાંગનો અગ્રભાગ કેમ ગૃહીત નથી થતો? કાંતો બનેલું ગ્રહણ સમાનભાવે થવું જોઈએ અથવા ન થવું જોઈએ. સમાન હોવા છતાં એવું ન બને કે એક ગૃહીત થાય અને બીજું નહિ. વળી, વિપર્યય કેમ નથી થતો? સ્તંભાદિના અગ્રભાગને બદલે અરજાંગનો જ અગ્રભાગ દેખાય અને સ્તંભાદિનો અગ્રભાગ ન દેખાય એમ કેમ નથી ગનતું? માટે બધું જ શૂન્ય છે એમ માની શકાય નહિ. (૧૭૩૯)

વળી ‘પરભાગ નથી દેખાતો માટે અગ્રભાગ પણ ન હોવો જોઈએ’ આ તે વળી કેવી બાતનું અનુમાન છે? અગ્રભાગ તો અબાધિત પ્રત્યક્ષથી સિદ્ધ છે, તેથી ઉક્ત અનુમાનથી અગ્રિના આખરની જેમ અગ્રભાગનો બાધ ન થઈ શકે. પણ એ અગ્રભાગ ગ્રાહક પ્રત્યક્ષથી જ તારું અનુમાન બાધિત થઈ જશે. એટલે જિહ્વા અગ્રભાગના ગ્રહણથી પરભાગની પણ સિદ્ધિ કેમ નહિ થાય તે તું જ કહે, કારણ કે અગ્રભાગ એ આપેક્ષિક છે, એટલે જો કોઈ પરભાગ હોય તો જ અગ્રભાગ સંભવે, ગાન્યથા નહિ. આથી અગ્રભાગના અસ્તિત્વને બળે પરભાગના અસ્તિત્વનું અનુમાન સહજ છે.

વળી અદર્શનમાત્રથી વસ્તુનો નિહનવ કરી પણ શકાતો નથી. દેશાદિથી વિપ્રકૃષ્ટ એવી વસ્તુઓનું વિદ્યમાન છતાં દર્શન નથી થતું અદર્શન એ અમાવ- છતાં તેનો અભાવ માની શકાતો નથી. એટલે સારાંશ એ છે સાધક નથી કે પરભાગના અદર્શનમાત્રથી અગ્રભાગનો નિષેધ કરી શકાય જ નહિ. અને અગ્રભાગનું દર્શન હોવાથી અદૃશ્ય એવા પરભાગનું પણ અસ્તિત્વ અનુમાનથી સિદ્ધ કરી શકાય છે; જેમ કે — દૃશ્યવસ્તુનો પરભાગ પણ છે, કારણ કે તત્સંબદ્ધ અગ્રભાગનું ગ્રહણ છે જેમ આકાશના પૂર્વભાગનું ગ્રહણ હોવાથી તત્સંબધી પરભાગ પણ છે જ, તે પ્રકારે દૃશ્ય વસ્તુનો પરભાગ પણ છે.

વળી અગ્રભાગનો પણ એક ભાગ અગ્ર છે અને તેનો પણ એક ભાગ અગ્ર છે એમ કરતાં જે સર્વાગ્રભાગ છે તે તો સૂત્રમ છે અને અદૃશ્ય છે તેથી અગ્ર ભાગનો સર્વથા અભાવ છે — ઇત્યાદિ તેં જે વિચારણા કરી છે તે પણ અયુક્ત છે, કારણ કે અહીં પણ જે પરભાગ નહિ માને તો અગ્રભાગ સંભવશે જ નહિ. એટલે પરભાગ તો અદૃશ્ય છતાં સ્વીકારવો જ જોઈએ (૧૭૪૦)

વળી, જે સર્વશૂન્ય જ હોય તો પછી અગ્રભાગ મધ્યભાગ અને પરભાગ એવો ભેદ પણ શી રીતે સંભવે?

વ્યક્ત — પરમતની અપેક્ષાએ એવા ભેદો કયાં છે

મગવાન — પણ જ્યાં સર્વાભાવ હોય ત્યાં આ રવમત અને તે પરમત એવો પણ ભેદ શી રીતે થાય? (૧૭૪૧)

જે શૂન્યતા સ્વીકારવામાં ન આવે તો જ અગ્રભાગ-મધ્યભાગ-પરભાગ એવા ભેદો સ્વીકારી શકાય અને જે એવા ભેદોને સ્વીકારવામાં ન આવે તો પછી ખરશુંગની જેમ તેવા વિકલ્પો કરવાનાં કશો જ અર્થ નથી. (૧૭૪૨)

વળી જે સર્વશૂન્ય હોય તો એમ કેમ અને કે અગ્રભાગ જ દેખાય પણ પરભાગ ન દેખાય? વસ્તુતઃ કશું જ દેખાવું ન જોઈએ અને ગ્રહણમાં વિપર્યાસ કેમ નથી થતો? અર્થાત્ પરભાગ જ દેખાઈ જાય પણ અગ્રભાગ ન દેખાય, એવું કેમ નથી બનતું? આથી સર્વશૂન્યતા અસિદ્ધ છે. (૧૭૪૩)

વળી જે એવો નિયમ હોય કે પરભાગ નથી દેખાતાં માટે વસ્તુ શૂન્ય છે તો પછી સ્ફટિકની સત્તા તો સ્વીકારવી જ જોઈશે, કારણ તેનો તો પરભાગ પણ દેખાય છે.

વ્યક્ત — સ્ફટિકાદિ પણ વસ્તુતઃ શૂન્ય જ છે.

મગવાન — તો પરભાગના અદર્શનથી વસ્તુનો અભાવ સિદ્ધ નહિ થાય પરભાગનુ અદર્શન એ અહેતુ બની જશે. તો પછી એમ જ કહો ને કે ‘કોઈ જ દેખાતું નથી’ માટે સર્વશૂન્ય છે.

વ્યક્ત — હા, ખરી વાત એ જ છે કે ‘કશું નથી દેખાતું’ માટે જ સર્વનો અભાવ છે—સર્વશૂન્ય છે.

મગવાન — એમ કહેવા જતાં તો તેં જે પ્રથમ સ્વીકાર્યું છે તેનો બાધ થઈ જશે, એટલે કે પ્રથમ તેં એમ કહ્યું કે પરભાગનુ અદર્શન છે અને હવે તું એમ કહે છે કે કશાનું દર્શન નથી, આમાં તો પરસ્પર વિરોધ છે. વળી ઘટપટાદિ બાહ્ય વસ્તુ સર્વને પ્રત્યક્ષ છે તેથી એમ કેમ કહેવાય કે કશું જ નથી દેખાતું? આમાં તો પ્રત્યક્ષ વિરોધ છે; તેથી કશું જ દેખાતું નથી એ હેતુથી સર્વાભાવ સિદ્ધ કરી શકાય નહિ.

વ્યક્ત — સર્વ સપક્ષમાં હેતુ વિદ્યમાન ન હોય છતાં જો તે સર્વ વિપક્ષથી વ્યાવૃત્ત હોય — અર્થાત્ એક પણ વિપક્ષમાં વિદ્યમાન ન હોય તો તે સદ્હેતુ કહેવાય છે; જેમ શબ્દ અનિત્ય છે, કારણ કે તે પ્રયત્નથી ઉત્પન્ન થાય છે. આમાં હેતુ બધા અનિત્ય પદાર્થોમાં વિદ્યમાન નથી, કારણ કે વીજળી વાદળાં વગેરે અનિત્ય પદાર્થો એવા છે જે પ્રયત્નની અપેક્ષા નથી સંખતા; છતાં કોઈ પણ વિપક્ષમાં એ હેતુ નથી અર્થાત્ કોઈ પણ એવો નિત્ય પદાર્થ નથી જે સ્વોત્પત્તિમાં પ્રયત્નની અપેક્ષા સંખતો હોય, કારણ કે નિત્ય પદાર્થને ઉત્પત્તિ જ નથી ત્યાં પ્રયત્નનું શું કામ? એટલે ઉક્ત હેતુ સર્વ સપક્ષવ્યાપી ન હોવા છતાં સર્વ વિપક્ષથી વ્યાવૃત્તિને કારણે સ્વસાધ્ય અનિત્યતાને સિદ્ધ કરે છે. તે જ પ્રમાણે ‘પરભાગનું અદર્શન’ ભલે સ્ફટિકાદિ શૂન્ય પદાર્થોમાં ન હોય અર્થાત્ ભલે તે સર્વસપક્ષમાં ન હોય છતાં સપક્ષના બહુભાગમાં તો છે જ, તેથી તે સ્વસાધ્યને સિદ્ધ કરી શકે છે.

મગવાન — ‘પરભાગનું અદર્શન’ એ હેતુમાં ઉક્ત હેતુની જેમ વ્યતિરેક સિદ્ધ થતો નથી. ઉક્ત હેતુનો વ્યતિરેક — જે અનિત્ય નથી તે પ્રયત્નથી ઉત્પન્ન પણ થતું નથી; જેમ આકાશ — એ સિદ્ધ છે. પણ અહીં તો ‘જ્યાં શૂન્યતા નથી ત્યાં પરભાગનુ અદર્શન પણ નથી’ એવો વ્યતિરેક ક્યાં સિદ્ધ કરશે? એવો વ્યતિરેક તો કોઈ સદ્ભૂત વસ્તુમાં જ સિદ્ધ થઈ શકે. અને તું તો સર્વાભાવ માનતો હોવાથી કોઈ સદ્ભૂત વસ્તુનો સ્વીકાર કરી જ ન શકે. એટલે પરભાગના અદર્શનને તારે અહેતુ જ માનવો રહ્યો. (૧૭૪૪-૪૫)

વ્યક્ત — પર અને મધ્યભાગ નથી, કારણ કે ખરવિષાણુની જેમ તે અપ્રત્યક્ષ છે. અને જો પર અને મધ્યભાગ ન હોય તો અગ્રભાગ પણ ક્યાંથી

હોય? કારણ કે તે અશ્વભાગ પણ પર-મધ્યભાગની અપેક્ષાએ છે. આમ સર્વ-શૂન્યતા સિદ્ધ થાય છે.

મગવાન — ભુદી ભુદી ઇન્દ્રિયોના જે વિષય બને છે તે અર્થ પ્રત્યક્ષ કહેવાય છે. એટલે જ્યારે તું ‘અપ્રત્યક્ષ છે’ એમ કહે છે ત્યારે ઇન્દ્રિયો અને અર્થ એટલું તો આછામાં આછું તારે વિદ્યમાન છે એમ તો માનવું જ જોઈએ, કારણ કે વિદ્યમાનનો જ વિષેષ થાય છે. અને તે સ્વીકારવામાં તો શૂન્યતાની હાનિ થાય છે; એટલે કદાચ તું તે બંને — ઇન્દ્રિય અને અર્થને ન સ્વીકારે, પણ શૂન્યને સ્વીકારે, તોપણ તું ‘અપ્રત્યક્ષ હોવાથી’ એમ ન કહી શકે, કારણ કે ઇન્દ્રિય અને અર્થના અભાવમા પ્રત્યક્ષ અને અપ્રત્યક્ષ એવો વ્યવહાર થઈ જ ન શકે. (૧૭૪૬)

વળી ‘અપ્રત્યક્ષ હોવાથી’ એ હેતુ પણ વ્યભિચારી છે, કારણ કે એવો નિયમ નથી કે જે અપ્રત્યક્ષ હોય તે અવિદ્યમાન જ હોય. તારા પોતાના જ સંશયને અને અન્ય જ્ઞાનોને ઘણા લોકો પ્રત્યક્ષ નથી કરતા છતાં તે વિદ્યમાન છે જ. તે પ્રકારે અન્ય પદાર્થો એવા હોઈ શકે છે કે જે અપ્રત્યક્ષ છતાં વિદ્યમાન હોય છે. તે પ્રમાણે પર-મધ્યભાગો પણ અપ્રત્યક્ષ છતાં વિદ્યમાન સાંભળે છે.

વ્યક્ત — સંશયાદિ જ્ઞાન પણ અપ્રત્યક્ષ હોવાથી વિદ્યમાન નથી એમ કહું તો ?

મગવાન --- તો પછી એમ જ થયું ને કે તને ભૂતોની શૂન્યતા વિશે સંશય નથી? તો પછી તે કેને છે? એ તે શું છે? અને કોણે શૂન્યતાને જાણી છે? સારાંશ એ છે કે બીજા કોઈને તો ભૂતોના અસ્તિત્વ વિશે સંદેહ જ નથી. એવો સંદેહ તો તને જ હોતો અને હવે તું કહે છે કે મને પણ સંદેહ નથી, તો પછી એ સર્વા અહીં જ સમાપ્ત થવી જોઈએ, કારણ કે બીજા લોકોને તો આ ગ્રામ-નગરાદિની સત્તા વિશે જરા પણ સંદેહ નથી. તેથી સર્વશૂન્યતાનો પ્રશ્ન જ રહેતો નથી. (૧૭૪૭)

એટલે હે વ્યક્ત! તારે પણ પૃથ્વી પાણી અગ્નિ જે પ્રત્યક્ષ દેખાય છે એ વિશે તો સંદેહ કરવો જ ન જોઈએ એમ તું તારા પોતાના પૃથ્વીઆદિ ભૂતો સ્વરૂપ વિશે સંદેહ નથી કરતો તેમ. વાયુ અને આકાશ જે પ્રત્યક્ષ છે પ્રત્યક્ષ નથી દેખાતા એ વિશે સંશય કદાચ થાય, પરંતુ એ સંશયનું નિવારણ પણ અનુમાનથી થઈ શકે છે. (૧૭૪૮)

વ્યક્ત — વાયુની સિદ્ધિમાં કેવું અનુમાન છે ?

મગવાન — સ્પર્શાદિ ગુણોનો ગુણી અદૃશ્ય છતાં વિદ્યમાન હોવો જોઈએ, કારણ તે ગુણો છે; જેમ રૂપ ગુણનો ગુણી ઘટ છે. એટલે વાયુનું અસ્તિત્વ સ્પર્શ-શબ્દ-સ્વાસ્થ્ય-કમ્પાદિ ગુણોનો પણ સંપાદક જે ગુણી છે તે વાયુ છે. આ પ્રકારે વાયુનું અસ્તિત્વ સિદ્ધ થતું હોવાથી તે વિશે સંદેહને અવકાશ નથી. (૧૭૪૯.)

વ્યક્ત — આકાશસાધક અનુમાન કેવું છે ?

મગવાન — પૃથ્વી જલ અગ્નિ વાયુ એ બધાનો કોઈ આધાર હોવો જોઈએ, કારણ કે તે બધાં મૂર્ત છે. જે મૂર્ત હોય છે અકાગની મિદ્ધિ તેનો આધાર હોય છે; જેમ પાણીનો આધાર ઘટો હોય છે. જે પૃથ્વી આદિનો આધાર છે તે આકાશ છે હે વ્યક્ત ! આ પ્રમાણે આકાશ સિદ્ધ થતું હોવાથી એ વિશે પણ સંદેહને સ્થાન નથી.

વ્યક્ત — પૃથ્વીઆદિ ભૂતોનો આધાર સાધ્ય છે; એટલે કે દૃશ્યમાં જળના આધાર તરીકે જે ઘટરૂપ પૃથ્વી લીધેલ છે તે તો હજી સાધારરૂપે સિદ્ધ કરવાની હોઈ આધારયુક્ત અંશમાં સાધ્ય જ છે. તો એવી સાધારરૂપે હજી સિદ્ધ નહિ થયેલ પૃથ્વીને દૃશ્યમાં કેવી રીતે લઈ શકાય ?

મગવાન — તો પછી ઉક્ત અનુમાનને બદલે આવાં અનુમાને કરીને ભૂતોના આધારને સિદ્ધ કરવો જોઈએ — પૃથ્વી આધારવાળી છે મૂર્ત હોવાથી, પાણીની જેમ; તેમ પાણીના આધારની સિદ્ધિમાં અગ્નિને અને અગ્નિના આધારની સિદ્ધિમાં વાયુને અને વાયુના આધારની સિદ્ધિમાં પૃથ્વીને દૃશ્ય તરીકે મૂકીને તત્તત ભૂતોના આધારને સિદ્ધ કરવો જોઈએ, એથી ઉક્ત દોષ નિવૃત્ત થઈ જશે. આ પ્રમાણે ઉક્ત ભૂતોના આધારરૂપ આકાશની સિદ્ધિ થવાથી તેના વિશે પણ સંદેહને અવકાશ નથી. (૧૭૫૦.)

હે સૌમ્ય ! આ પ્રકારે પ્રત્યક્ષાદિ પ્રમાણોથી સિદ્ધ એવાં ભૂતોની સત્તા સ્વીકારવી જ જોઈએ. ત્યાંસુધી શસ્ત્રથી ઉપધાત થયો ન હોય, ત્યાંસુધી એ ભૂતો સચેતન — સજીવ છે, શરીરના આધારભૂત છે અને નાના પ્રકારે જીવના ઉપભોગમાં આવે છે. (૧૭૫૧.)

વ્યક્ત — ભૂતોને વળી આપે સજીવ શાથી કહ્યાં ?

મગવાન — પૃથ્વી પાણી અગ્નિ અને વાયુ એ ચારે સચેતન છે, કારણ કે તેમાં જીવનાં લક્ષણો દેખાય છે, પણ આકાશ તો મૂર્તો સત્તીવ છે અમૂર્ત છે અને તે જીવનો આધાર માત્ર અને છે પણ સજીવ નથી. (૧૭૫૨.)

વ્યક્ત — પૃથ્વી સચેતન છે તેમાં શો હેતુ છે ?

મગવાન — સાંભળ; પૃથ્વી સચેતન છે, કારણ કે તેમાં સ્ત્રીમાં દેખાય છે તેવાં જન્મ - જરા - જીવન - મરણ - ક્ષતસંચિહણ - આહાર - દોહદ - રોગ - ચિકિત્સા ઇત્યાદિ લક્ષણો છે.

વ્યક્ત — અચેતનમાં પણ જન્મ વગેરે દેખાય છે; જેમ દહીં ઉત્પન્ન થયું, જીવિત વિષ, મુઠ્ઠાલ કસુંબો એવા પ્રયોગથી દહીં વગેરેમાં પણ જન્મ્યાદિ છે જ છતાં તે સજીવ નથી.

મગવાન — દહીં વગેરે અચેતન વસ્તુમાં એવો પ્રયોગ ઔપચારિક છે, કારણ કે તેનાં જરાદિ બધા ધર્મો મનુષ્યોના જેવા દેખાતા નથી, જ્યારે વૃક્ષોમાં તો તે જન્મ્યાદિ બધા ભાવો નિરુપચરિત છે, તેથી તેને સચેતન માનવાં જોઈએ.

વળી, વનસ્પતિમાં ચેતન્યસાધક બીજા પણ હેતુઓ છે. સ્પૃષ્ટપ્રસાદિકા (લભભણી) વનસ્પતિ ઊદ્ર જંતુની જેમ સ્પર્શ માત્રથી સંકેત્ય પામે છે. વળી લતા પોતાનો આશ્રય મેળવવા મનુષ્યની જેમ વૃક્ષ પ્રતિ સંચરે છે શરી આદિમાં નિદ્રા પ્રબોધ સંકેત્ય આદિ જીવનાં લક્ષણો માનવામાં આવ્યા છે વળી ખડુલ અમુક કાલમાં શબ્દનો, અશોક વૃક્ષ રૂપનો, કુરુબક ગન્ધનો, વિરહક રસનો અને ચંપક - તિલક આદિ સ્પર્શના ઉપભોગ કરે છે એ સિદ્ધ છે. (૧૭૫૪-૫૫)

વળી, મનુષ્યઆદિ જીવોમાં જેમ હરસના માંસનાં અંકુર ફૂટે છે, અર્થાત્ એક વાર હરસ કપાયા પછી પણ ફરી તેના માંસનાં અંકુર ઉદ્ભવે છે, તેમ વૃક્ષ-સમૂહ વિદ્રુમ -- પ્રવાલ લવણ અને ઉપલમાં પણ જ્યાંસુધી તે સ્વાશ્રય-સ્થાનમાં હોય છે ત્યાંસુધી એક વાર છિદ્ર થયા પછી પણ તેમાં સ્વભતીય અંકુરો ફૂટે છે, અને તે વૃદ્ધિને પામે છે. માટે તેમાં જીવ છે.

વ્યક્ત -- પૃથ્વીઆદિ ભૂતોને સચેતન સિદ્ધ કરવાના પ્રસંગ છે તેમાં પ્રથમ પૃથ્વીને જ સજીવ સિદ્ધ કરવી જોઈતી હતી, તેને બદલે પ્રથમ વૃક્ષોમાં અને પછી જ વિદ્રુમ -- પ્રવાલ લવણાદિરૂપ પૃથ્વીમાં સજીવના સિદ્ધ કરી તેનું શુ કારણ?

મગવાન — વનસ્પતિ એ લૌકિક પ્રસિદ્ધ પ્રમાણે પૃથ્વી ભૂતનાં જ વિકાર હોવાથી તેના સમાવેશ પૃથ્વી ભૂતમાં છે. તે સ્વતંત્ર ભૂત નથી તેથી અને વનસ્પતિમાં જેવાં સ્પષ્ટ ચેતન્ય લક્ષણો દેખાય છે તેવા વિદ્રુમ વગેરેમાં દેખાતાં પણ નથી તેથી વૃક્ષોમાં જ પ્રથમ સજીવતા સિદ્ધ કરી છે. (૧૭૫૬)

વ્યક્ત — જલને સચેતન કેવી રીતે સિદ્ધ કરે છે?

મગવાન — જમીન ખોદવાથી જમીનથી સજાતીય એવું સ્વાભાવિક રીતે પાણી નીકળતું હોવાથી તે દેહકાની જેમ સજીવ છે અથવા માછલાની જેમ વાદળમાંથી પડતું હોવાથી આકાશમાંનું પાણી એ સજીવ છે. (૧૭૫૭)

વ્યક્ત — વાયુની સજીવતા કેમ માનવી ?

મગવાન — જેમ ગાય ખીજાની પ્રેરણા વિના અનિયમિતરૂપે તિયકુગમન કરે છે તેમ વાયુ પણ ગતિ કરતો હોવાથી સજીવ છે.

વ્યક્ત — અને અગ્નિની સજીવતા કેવી રીતે છે ?

મગવાન — જેમ મનુષ્યમાં આહારાદિથી વૃદ્ધિ અને વિકાર દેખાય છે તેમ અગ્નિમાં પણ કાષ્ઠના આહારથી વૃદ્ધિ અને વિકાર દેખાય છે, તેથી તે મનુષ્યની જેમ સજીવ છે (૧૭૫૮)

પૃથ્વીઆદિ ચારે ભૂતો જીવે ઉત્પન્ન કરેલાં અને જીવના આધારભૂત એવાં શરીરો છે, કારણ કે તે અજીવિકારથી ભિન્ન એવા મૂર્ત જાતિનાં દ્રવ્યો છે; જેમ ગાય વગેરેનું શરીર. એ શરીરો જ્યાંસુધી શસ્ત્રોપહત ન હોય ત્યાંસુધી સજીવ છે અને શસ્ત્રોપહત થયા પછી નિર્જીવ હોય છે (૧૭૫૯)

વળી, હે સૌમ્ય ! પૃથ્વીઆદિ એકેન્દ્રિય જીવો જો સંસારમાં ન હોય તો સંસારનો વિચ્છેદ થઈ જાય, કારણ કે સંસારમાંથી ઘણા જીવો મોક્ષમાં જતા રહે છે અને નવા જીવો તો ઉત્પન્ન થતા જ નથી અને લોક પણ ખડુ જ પરિમિત છે તેથી તેમાં સ્થલ જીવ તો થોડા જ રહી શકે, આથી સંસાર જીવરહિત થઈ જાય. પણ સંસાર જીવરહિત થઈ જાય છે એમ તો કોઈ માનતું નથી; માટે પાશ્વિવાદિ એકેન્દ્રિય જીવોની અનંત સંખ્યા માનવી જોઈએ. એ જીવો ભૂતોને પાતાના આધારરૂપ શરીર બનાવીને તેમાં ઉત્પન્ન થાય છે. (૧૭૬૦-૧૭૬૧)

વ્યક્ત — પણ જો પૃથ્વીઆદિ ભૂતોમાં આપના કદા પ્રમાણે અનંત જીવો હોય તો તો સાધુને પણ આહારાદિ હોવાથી તે અનંત જીવોની હિંસાનો દોષ લાગે અને તેથી તે અહિંસાનો અભાવ જ થઈ જાય

મગવાન — અહિંસાનો અભાવ ન થાય, કારણ કે મેં પ્રથમ જ કહ્યું મૂનો મર્ત્ય હાય તોપણ છે કે શસ્ત્રોપહત પૃથ્વીઆદિ ભૂતોમાં જીવ હોતા નથી; અશ્વિનાન સદમાત્ર તે બધાં ભૂતો નિર્જીવ છે

વળી, હિંસા-અહિંસાનો વિવેક તારે કરવો જોઈએ. લોક જીવોથી સંકુલ છે એટલા જ માત્રથી હિંસા થાય છે એમ સમજવું ન જોઈએ. (૧૭૬૨)

વળી, કોઈ જીવનો ઘાતક થયો એટલા માત્રથી તે હિંસક થઈ ગયો એમ પણ નથી, અને કોઈ જીવનો ઘાતક ન હોય એટલા માત્રથી તે નિશ્ચયથી અહિંસક છે એમ પણ નથી. વળી, જીવ ખડુ થોડા હોય તો હિંસા થાય નહિ અને ઘણા જીવ હોય તો હિંસા થાય એવું પણ નથી. (૧૭૬૩)

વ્યક્ત — તો પછી કોઈને હિંસક અગર અહિંસક ક્યારે સમજવો ?

મગવાન — જીવની હત્યા ન કરવા છતાં દુષ્ટ ભાવને કારણે કસાઈની જેમ હિંસક કહેવાય છે, અને જીવનો વધક છતાં શુદ્ધ હિંમત-અહિંસાનો ભાવને કારણે સુવૈદ્યની જેમ અહિંસક જ કહેવાય છે. આ વિવેક પ્રમાણે અનુક્રમે શુદ્ધ અને દુષ્ટ ભાવને કારણે જીવને મારે છતાં અહિંસક અને ન મારે છતાં હિંસક કહેવાય છે. (૧૭૬૪)

વ્યક્ત — કેટલો મનોભાવોને કેમ બાણવા?

મગવાન — પાંચ સમિતિ અને ત્રણ ગુપ્તિસંપન્ન એવો જાની સાધુ અહિંસક હોય છે, પણ તેથી વિપરીત જે અસંયમી હોય તે હિંસક કહેવાય છે. ઉક્ત સંયમીથી જીવનો ઘાત થાય કે ન થાય પણ તેથી તે હિંસક કહેવાતો નથી, કેમ જે તેનો આધાર તો આત્માના અધ્યવસાય ઉપર છે બાહ્ય નિમિત્તરૂપ જીવઘાત તો વ્યભિચારી છે. (૧૭૬૫)

વ્યક્ત — તે કેવી રીતે?

મગવાન — વસ્તુતઃ અશુભ પરિણામ એ જ નિશ્ચય નયથી હિંસા છે એ અશુભ પરિણામ બાહ્ય જીવઘાતની અપેક્ષા રાખે અગર ન પણ રાખે. સારાંશ એ છે કે અશુભ પરિણામ એ જ હિંસા છે બાહ્ય જીવનો ઘાત થયો હોય કે ન થયો હોય છતાં અશુભ પરિણામવાળો જીવ હિંસક કહેવાય છે. (૧૭૬૬)

વ્યક્ત — તો પછી બાહ્ય જીવનો ઘાત શું હિંસા કહેવાય નહિ?

મગવાન — જે જીવવધ અશુભ પરિણામજન્ય હોય અથવા અશુભ પરિણામનો જનક હોય તે જીવવધ તો હિંસા છે જ; એટલે જીવવધ સર્વથા હિંસા નથી જ એમ તો ન કહેવાય માત્ર જે જીવવધ એવા અશુભ પરિણામથી જન્ય નથી અગર જે જીવવધ એવા અશુભ પરિણામોનો જનક નથી તે જ જીવવધ હિંસા કોટિમાં નથી. (૧૭૬૭)

જેમ વીતરાગ પુરુષને ઈન્દ્રિયોના વિષય શબ્દાદિ રાગના જનક નથી બનતા, કારણ કે વીતરાગ પુરુષના ભાવો શુદ્ધ છે, તેમ સંયમીનો જીવવધ પણ હિંસા નથી, કારણ કે તેનું મન શુદ્ધ છે.

માટે હે વ્યક્ત! લોક જીવસંકુલ છે તેથી સંયમીને પણ હિંસાદોષ લાગશે અને અહિંસાનો અભાવ થઈ જશે એ કહેવું બરાબર નથી

આ પ્રકારે એ વસ્તુ સિદ્ધ થઈ કે સંસારમાં પાંચ ભૂત છે તેમાંનાં પ્રથમ ચાર પૃથ્વી-જલ-તેજ-વાયુ એ સજીવ પણ છે અને પાંચમું આકાશ અચેતન જ છે.

વ્યક્ત — પ્રમાણથી પાંચે ભૂત સિદ્ધ થયાં, પણ વેદવચનમાં વિરોધ છે તેનું શું?

જાગવાન — વેદમાં સંસારના બધા પદાર્થોની સ્વભાવ જોવા કહ્યા છે તેનો અર્થ એ નથી કે તેમનો સર્વથા અભાવ છે. પણ ભવ્ય વેદવચનનો સમન્વય જોયો એ પદાર્થોમાં અનુરક્ત થઈ મૂઠ ન બની જાય, તેમાં આસક્ત ન બની જાય, એટલા માટે તેમને સ્વભાવોપમ અર્થાત્ અસાર બતાવ્યા છે, જેથી સંસારના પરિગ્રહથી મુક્ત થઈને નિર્મોહી બની મનુષ્ય વીતરંગ અને સર્વજ્ઞ બને અને અન્તે મોક્ષલાભ કરે. આ પ્રકારે ઉક્ત વેદવચનનું તાત્પર્ય સર્વશૂન્યતામાં નથી, પણ પદાર્થોમાં આસક્તિયોગ્ય કશું જ નથી એ બતાવવાનું છે. (૧૭૬૮)

આ પ્રકારે જરા મરણથી મુક્ત એવા ભગવાને જ્યારે તેનો સંશય દૂર કર્યો ત્યારે તેણે પોતાના ૫૦૦ શિષ્યો સાથે દીક્ષા લીધી. (૧૭૬૯)

પાંચમા ગણુધર સુધર્મા

આ ભવ અને પરભવના સાદૃશ્યની ચર્ચા

(કાર્ય-કારણના સાદૃશ્યની ચર્ચા)

તેમને બધાને દીક્ષિત થયેલા સાંભળીને સુધર્મા પણ ભગવાન પાસે બાઈ,
નમસ્કાર કરું અને તેમની સેવા કરું, એમ વિચારીને ભગવાન પાસે આવે છે. (૧૭૭૦)

જન્મ-જરા-મરણથી મુક્ત એવા ભગવાન તો સર્વજન-સર્વદર્શી હતા તેથી
તેમણે તેને ‘સુધર્મા અગ્નિ-વેશ્યાયન’ એમ નામ અને
ગોત્રપૂર્વક બોલાવ્યો. (૧૭૭૧)

અને તેને કહ્યું કે વેદમાં? “પુરુષો મૃતઃ સ્તન પુરુષસ્વમેવાશ્રુતં, યદાવ. પશુત્વમ્।”
એમ કહ્યું છે. અને વળી કહ્યું છે “શૃગાલો વે એષ જાયતે
ઈહ પરલોકના ય. સપુંગવો દહ્યતે।” એટલે તને સંશય છે કે જીવ જેવો
સાદૃશ્ય-સંસાર-દૃશ્યનો આ ભવે હોય તેવો જ પરભવમાં પણ થાય છે કે નહિ, કારણ
સંશય કે તું પ્રથમ વાક્યનું તાત્પર્ય એવું સમજે છે કે ભવાન્તરમાં
પણ જીવ સદૃશ જ રહે છે. અને બીજા વાક્યનું તાત્પર્ય તું
એમ સમજે છે કે ભવાન્તરમાં વસાદૃશ્ય સંભવે છે આથી વેદવાક્યોમાં પરસ્પર
વિરોધ હોવાથી તને સંશય થયો છે. પણ એવો સંશય તારે કરવો જોઈએ નહિ.
તું તે વાક્યનો જે અર્થ સમજે છે તે વસ્તુતઃ તેઓનો અર્થ નથી. હું તને
તેઓનો ખરો અર્થ બતાવીશ, પછી તને સંશય નહિ રહે (૧૭૭૨)

પ્રથમ તો તારો જન્મ નિવારવો આવશ્યક છે તું એમ સમજે છે કે કારણ
જેવું જ કાર્ય હોય છે; જેમ યજ્ઞકુર, યજ્ઞબીજ સદૃશ જ
કારણ સદૃશ કાર્ય હોય છે એટલે તું એમ માનવા લાગ્યાય છે કે પરભવમાં
પણ જીવ આ ભવના જેવો જ થાય છે. પણ તારી આ
સમજ અયુક્ત છે. (૧૭૭૩)

સુવર્મા— હા, પ્રભુ! આપે મારા મનની વાત તો બરાબર કહી દીધી, પણ
તેમ માનવું અયુક્ત શા માટે છે?

૧. પુરુષ મરીને પરભાવમાં પણ પુનઃ જન્મ છે. અને પશુ મરીને પણ પશુ જ
થાય છે ૨ જેને મનસલિન આળવામાં આવે છે તે શૃગાલરૂપે જન્મે છે.

મગવાન—કારણસદૃશ જ કાર્ય હોય એવો ઐકાન્તિક નિયમ નથી. શૃંગથી પણ શર નામની વનસ્પતિ થાય છે. અને તેને જ જો સર્પપનો સંશયનિવારણ— લેપ કરવામાં આવે તો વળી તેમાંથી જ અસુક પ્રકારનું ઘાસ કારણથી વિલક્ષણ થાય છે. વળી ગાય અને બકરીના વાળથી દૂધ—ધરો થાય છે. કાર્ય આ રીતે નાના પ્રકારનાં દ્રવ્યોના સંયોગથી વિલક્ષણ વનસ્પતિની ઉત્પત્તિનું વર્ણન વૃક્ષાયુર્વેદમાં છે. તેથી સિદ્ધ થાય છે કે કારણાનુરૂપ જ કાર્ય હોય છે એવો નિયમ નથી, પણ કારણથી વિલક્ષણ પણ કાર્ય ઉત્પન્ન થઈ શકે છે. વળી, યોનિપ્રાણતમા જ્યાં યોનિનું વર્ણન છે તેના આધારે પણ સિદ્ધ થાય છે કે નાના દ્રવ્યોના સંમિશ્રણથી સર્પ-નસિંહાદિ પ્રાણીઓની અને સુવર્ણ તથા મણિની ઉત્પત્તિ થાય છે તેથી પણ માનવું જોઈએ કે કારણથી વિલક્ષણ કાર્ય ઉત્પન્ન થઈ શકે છે. તેથી કારણાનુરૂપ જ કાર્ય હોવું જોઈએ એવો ઐકાન્ત નથી. (૧૭૭૪-૭૫)

વળી, કારણાનુરૂપ કાર્ય માનો તોપણ ભવાન્તરમાં વિચિત્રતા સંભવે છે; કારણર્વાચિત્યથી એટલે કે કારણાનુરૂપ કાર્ય માનવા છતાં મનુષ્ય મરીને મનુષ્ય કાર્યવૈચિત્ય જ થાય છે એમ તો નિશ્ચિત કરી શકાય નહિ.

સુધર્મા — તે કેવી રીતે ?

મગવાન — તું જો બીજને અર્થાત્ કારણને અનુરૂપ જ અંકુર અર્થાત્ કાર્યનો જન્મ માનતો હોય તોપણ તારે પરજન્મમાં જીવમાં વૈચિત્ય માનવું જ જોઈએ. કારણ કે ભવાંકુરનું બીજ મનુષ્ય નહિ, પણ તેનું કર્મ છે અને તે તો વિચિત્ર છે. તેથી મનુષ્યનો પરભવ વિચિત્ર થાય એમાં શી નવાઈ? કારણ કે કારણ જો વિચિત્ર હોય તો કાર્ય પણ વિચિત્ર થાય જ છે.

સુધર્મા — પણ કર્મ વિચિત્ર શા માટે છે ?

મગવાન — કર્મના હેતુઓ મિથ્યાત્વ-અવિરતિ-પ્રમાદ-કષાય-યોગની વિચિત્રતા છે તેથી કર્મ વિચિત્ર છે. અને કર્મ વિચિત્ર હોવાથી જીવનો ભવાંકુર પણ વિચિત્ર જ થશે. આ વસ્તુ તારે સ્વીકારવી જ જોઈએ. આથી મનુષ્ય મરીને પોતાના કર્મને અનુસરીને નારક દેવ કે તિર્યચરૂપે પણ જન્મ લે છે એમ માનવું જોઈએ. (૧૭૭૬-૭૮)

ઉક્ત વસ્તુને સિદ્ધ કરવા માટે અનુમાન પ્રમાણ પણ છે. તે આ પ્રમાણે— જીવોનું સંસારીપણું નારાકાદિરૂપે વિચિત્ર છે, કારણ કે તે વિચિત્ર કર્મનું ફલ-કાર્ય છે. જે વિચિત્ર હેતુનું ફલ હોય છે તે વિચિત્ર હોય છે; જેમ કૃષ્ણાદિ વિચિત્ર કર્મનું ફલ લોકમાં વિચિત્ર દેખાય છે. (૧૭૭૯)

સુધર્મા — કર્મની વિચિત્રતા છે તેમાં શું પ્રમાણ ?

મગવાન — કર્મ એ પુદ્ગલનું પરિણામ હોવાથી બાહ્ય અબ્બાદિ વિકારની જેમ અથવા પૃથ્વીઆદિના વિકારની જેમ તેમાં વિચિત્રતા છે. જે વિચિત્ર પરિણતિવાળું નથી હોતું તે આકાશની જેમ પુદ્ગલના પરિણામરૂપ પણ નથી હોતું. જે કે પુદ્ગલના પરિણામરૂપે કર્મનાં બધાં પરિણામો સમાન છે છતાં કર્મમાં આવરણરૂપે જે વિશેષતા છે તે મિથ્યાવાદિ સામાન્ય હેતુઓ અને જ્ઞાનીના પ્રદેષ આદિ વિશેષ હેતુઓની વિચિત્રતાને કારણે છે (૧૭૮૮)

સુવર્મા — શું આ ભાવ જેવો પરભવ ફરી સંભવે જ નહિ?

મગવાન — જો આ ભવ જેવો જ પરભવ માનવો હોય તોપણ જેમ આ ભવમાં કર્મફલની વિચિત્રતા દૃશ્ય છે તેમ પર-
આ ભવની જેમ ભવમાં પણ માનવી જોઈએ અર્થાત્ આ ભવમાં જીવો પરમત્ર વિચિત્ર છે શુભાશુભ વિચિત્ર ક્રિયા કરે છે, વિચિત્ર કર્મ કરે છે, તેને અનુરૂપ જ પરભવમાં પણ વિચિત્ર ફલ માનવું જોઈએ. (૧૭૮૯)

સુવર્મા — આપ જરા સ્પષ્ટતાથી સમજાવો.

મગવાન — આ સંસારમાં જીવો નાના પ્રકારે કર્મ બાંધે છે; કોઈ નારક યોગ્ય કર્મબંધ કરે છે તો કોઈ દેવ આદિ યોગ્ય આ વસ્તુ તો સૌને પ્રત્યક્ષ છે. હવે જો પરલોકમાં તે તે કર્મનું ફલ તેમને મળવાનું જ હોય તો એમ કહી શકાય કે આ લોકમાં જેવી તેમની ક્રિયાની અથવા કર્મની વિચિત્રતા હતી તેવી જ તે જીવોની વિચિત્રતા પરલોકમાં થાય છે એટલે એક રીતે તારું કહેવું પણ ખરું જ છે કે જે આ ભવમાં જેવો હોય તે પરલોકમાં પણ તેવા જ થાય છે; અર્થાત્ જે આ ભવમાં અશુભ કર્મ બાંધેતો હોય છે તે પરભવમાં પણ અશુભ કર્મને જ ભોગવનારો થાય છે. આમ ‘જેવાને તેવું’ એ અર્થમાં તારો ન્યાય પણ સંગત બની જાય છે. (૧૭૯૦)

સુવર્મા — આ ભવમાં જ જેનું ફળ મળે છે એવું કૃષ્ણાદિ કર્મ જ સફલ છે. પણ દાનાદિ કર્મ જે પરભવ માટે કરાય છે તેનું કશું કર્મનું ફલ પરમવમાં જ ફલ મળતું નથી. એટલે પરભવમાં વૈચિત્ર્યનું કશું જ વળ છે કારણ રહેશે નહિ. આથી જેવો આ ભવે મનુષ્યાદિરૂપે જીવ હોય તેવો ને તેવો જ પરભવમાં પણ જીવ રહેશે. તેમાં વૈસાદૃશ્યને અવકાશ નથી.

મગવાન — આમ માનવામાં તો ઊલટું જીવનું પરભવમાં સર્વથા જે સાદૃશ્ય તને ઇષ્ટ છે તે જ નહિ ઘટે, કારણ કે પરભવમાં જીવની ઉત્પત્તિનું કારણ કર્મ છે. પણ તે કર્મ કે કર્મનું ફલ તે તું પરલોકમાં માનતો જ નથી.

સુધર્મા — કર્મ વિના પણ જીવ પરલોકમાં સદૃશ જ થાય છે.

મગવાન — તો પછી પરલોકમાં સાદૃશ્યનું કશું કારણ નહિ છતાં તે થયું એટલે નિષ્કારણની ઉત્પત્તિ થઈ એમ માનવું પડે. પણ નિષ્કારણ તો ઉત્પત્તિ થતી નથી. એટલે કે જે કર્મ કયું નથી તેનું ફલ મળ્યું તેમ માનવું પડે. અને દાનાદિ જે ક્રિયા પરલોક અર્થે કરી હતી તે નિષ્ફળ મઈ હોવાથી કૃતનો નાશ થયો એમ પણ માનવું પડે (૧૭૮૩)

વળી, દાનાદિ ક્રિયા પરલોકમાં નિષ્ફલ હોય તો વસ્તુતઃ કર્મનો જ અભાવ થયો, અને જો કર્મનો જ અભાવ હોય તો પછી પરલોક જ ન બને, ત્યાં સાદૃશ્યની તો વાત જ ક્યા રહી?

સુધર્મા — કર્મના અભાવમાં પણ ભવ થાય છે એમ માનીએ તો?

મગવાન — જો એમ હોય તો ભવનો નાશ પણ અકારણક જ માનવો જોઈએ. એટલે મોક્ષ માટે તપસ્યાદિ અનુષ્ઠાન વ્યર્થ જ સિદ્ધ કર્મના અભાવમાં થશે વળી, ભવ નિષ્કારણ માનતો હો તો જીવોમાં વૈસા-મસાર નથી દૃશ્યને પણ શા માટે નિષ્કારણ ન માનવું? (૧૭૮૪)

સુધર્મા --- કર્મના અભાવમાં સ્વભાવથી પરભવ માનવામાં શો વાંધો? જેમ કર્મ વિના પણ માટીના પિંડમાંથી તેને અનુરૂપ ઘડાનું નિર્માણ સ્વભાવથી થાય છે તેમ જીવની સદૃશજન્મપરંપરા સ્વભાવથી જ થાય છે.

મગવાન — ઘટેા પણ માત્ર સ્વભાવથી જ ઉત્પન્ન નથી થતાં, પણ તે કતાં કરણ આદિની પણ અપેક્ષા રાખે છે: તે જ રીતે જીવની પરમવ સ્વભાવ બાબતમાં પણ જીવને અને તેના પરભવના શરીરઆદિના જન્મ નથી નિર્માણને કરણની અપેક્ષા છે જ. લોકમાં જે કરણ હોય છે તે કતાં અને કાર્યથી કુંભાર-ઘટાદિથી ચક્રની જેમ ભિન્ન હોય છે. એથી જીવરૂપ કતાંથી અને પારભાવિક શરીરરૂપ કાર્યથી પ્રસ્તુતમાં કરણ જુદું હોવું જોઈએ અને તે કર્મ જ છે.

સુધર્મા -- ઘટાદિ કાર્યમાં તો કુંભાર-વ્યકાદિ રૂપ કતાં-કરણ પ્રત્યક્ષસિદ્ધ હોવાથી માનવામાં વાંધો નથી; પણ શરીરાદિ કાર્ય તો વાદળના વિકારની જેમ સ્વાભાવિક જ છે, માટે તેના નિર્માણમાં કર્મરૂપ કરણની આવશ્યકતા નથી.

મગવાન -- તારું એ કહેવું બરાબર નથી, કારણ કે શરીર એ સાદિ છે અને પ્રતિનિયત-ચોક્કસ આકારવાળું પણ છે; એટલે ઘટની જેમ તેનાં પણ કોઈ કતાં અને કરણ હોવાં જોઈએ. વળી, કારણાનુરૂપ કાર્યનો જે સિદ્ધાન્ત તે માન્યો છે તે પણ વાદળાના વિકારરૂપ દૃષ્ટાંતમાં ઘટિત થતો નથી, કારણ કે વાદળાના વિકારો પોતાના

કારણ દ્રવ્ય એવા પુદ્ગલથી અતિ વિલક્ષણ દેખાય છે. સારાંશ એ છે કે શરીરાદિ કાર્યને સ્વભાવિક માની શકાય નહિ. (૧૭૮૫)

વળી, 'સ્વભાવ એ શું છે? વસ્તુ છે? નિષ્કારણતા છે? કે વસ્તુધર્મ' છે? જો તેને વસ્તુ માનતો હો તો તેની ઉપલબ્ધિ થવી જોઈએ. પણ આકાશકુસુમની જેમ તેની ઉપલબ્ધિ થતી નથી; માટે સ્વભાવ જેવી કોઈ વસ્તુ છે જ નહિ. (૧૭૮૬)

અને જો આકાશકુસુમની જેમ અત્યન્ત અનુપલબ્ધ છતાં સ્વભાવનું અસ્તિત્વ માનતો હો તો પછી અનુપલબ્ધ છતાં કર્મનું અસ્તિત્વ શા સ્વમાયવાદનું માટે નથી માનતો? સ્વભાવનું અસ્તિત્વ જે કારણે માનતો નિરાકારણ હો તે જ કારણે કર્મનું અસ્તિત્વ પણ માની લેવું જોઈએ. (૧૭૮૭)

અને ધાર કે હું સ્વભાવનું જ બીજું નામ કર્મ આપું તો શો દોષ આવે તે તું કહે. વળી, સ્વભાવ જો સદૃશ જ હંમેશાં રહે તો જ સદા એકસરખું કાર્ય અને, અર્થાત્ મનુષ્ય મરીને મનુષ્ય થાય પણ તેમાં જ મારો અક્ષિ છે કે સ્વભાવ હંમેશાં એક જેવો જ શાથી રહે છે? જો તું એમ કહે કે સ્વભાવથી સ્વભાવ એવો છે કે તે સદા સદૃશ રહે છે એટલે તેથી સદૃશ ભવ જ થાય છે; તો પછી એના ઉત્તરમાં એમ પણ કહી શકાય કે સ્વભાવથી સ્વભાવ એવો જ છે કે જેથી વિસદૃશ ભવ ઉત્પન્ન થાય છે. (૧૭૮૮)

વળી, સ્વભાવ મૂર્ત છે કે અમૂર્ત? જો સ્વભાવ મૂર્ત હોય તો પછી કર્મ અને સ્વભાવમાં શો ફેર? અને મૂર્ત હોવાથી સરખાં જ છે. તું જેને સ્વભાવ કહે છે તેને જ હું કર્મ કહું છું. નામમાત્રથી જ આમા ભેદ છે. વળી, સ્વભાવ પરિણામી હોવાથી દુધની જેમ સદા એકસરખો રહી ન શકે અથવા વાદળાની જેમ મૂર્ત હોવાથી પણ સ્વભાવ એકસરખો ન રહી શકે.

સુવર્મા---સ્વભાવ મૂર્ત નહિ, પણ અમૂર્ત છે.

મગવાન-- સ્વભાવ જો અમૂર્ત હોય તો ઉપકરણરહિત હોવાથી તે શરીરાદિ કાર્યોના ઉત્પાદક સંભવે નહિ. જેમ કુંભાર દંડાદિ ઉપકરણ વિના ઘટનું નિર્માણ ન કરી શકે તેમ સ્વભાવ પણ ઉપકરણ વિના શરીરાદિનું નિર્માણ ન કરી શકે. અથવા, અમૂર્ત હોવાથી જ આકાશની જેમ તે કશું જ કરી શકે નહિ. વળી, શરીરાદિ કાર્ય મૂર્ત છે તેથી પણ હે મુધર્મન! અમૂર્ત સ્વભાવથી તેનું નિર્પાદન ઘટે નહિ; અમૂર્ત આકાશથી જેમ મૂર્ત કાર્ય નથી થતું તેમ. વળી મૂર્ત કર્મ

૧ ગા. ૧૪૩મા પણ સ્વભાવવાદ વિશે ચર્ચા કરવામાં આવી છે, તે જોઈ લેવી વસ્તુતઃ ગા. ૧૭૮૬-૧૭૮૩ ને આમે સમીપે જ ગા. ૧૬૪૩ની રીકામાં રીકાકારે સ્વભાવવાદનું નિરસન કર્યું છે.

સુધર્મા :

આ ભવ અને પરભવના સાદૃશ્યની અર્થા

[૬૮

માન્યા વિના સુખસંવેદન આદિ પણ ઘટતું નથી.^૧ આની વિશેષ અર્થા અભિભૂતિ સાથે કરવામાં આવી જ છે. માટે સ્વભાવને અમૂત^૨ પણ ન માની શકાય.

(૧૭૮૯-૯૦)

સુધર્મા—તો પછી સ્વભાવ એટલે નિષ્કારણતા એવો ખીજો વિકલ્પ જ ઠીક લાગે છે.

મગવાન—સ્વભાવ એટલે નિષ્કારણતા માનવામાં પણ પરભવમાં સાદૃશ્ય કેવી રીતે ઘટશે ? અને જો સાદૃશ્યમાં કશું જ કારણ ન હોય તો વૈસાદૃશ્યમાં પણ શા માટે કારણ માનવું ? અર્થાત્ સાદૃશ્યની જેમ વૈસાદૃશ્ય પણ કારણ વિના જ થઈ જશે. વળી ભવનો વિચ્છેદ પણ કારણ વિના શા માટે ન થાય ? અર્થાત્ મોક્ષને પણ નિષ્કારણ જ માનવો જોઈએ. અને જો કારણ વિના જ શરીરાદિની ઉત્પત્તિ થતી હોય તો ખરવિષાણુની પણ ઉત્પત્તિ કેમ ન થાય ? વળી શરીરાદિનું કોઈ કારણ જ ન હોય તો તેનો પ્રતિનિયત આકાર કેવી રીતે થાય ? વાદળાની જેમ અનિયત આકારવાળું શરીર કેમ ઉત્પન્ન ન થાય ? આ બધા પ્રશ્નોનો ખુલાસો જો સ્વભાવ એટલે નિષ્કારણતા માનો તો થઈ શકતો નથી. માટે નિષ્કારણતાને સ્વભાવ માની શકાય નહિ.

(૧૭૯૧)

સુધર્મા—ભલે, તો સ્વભાવને વસ્તુધર્મ માનવો જોઈએ.

મગવાન—જો સ્વભાવ એ વસ્તુધર્મ હોય તો તે સદા એક જવો ન જ રહી શકે; એટલે તે સદા શરીરાદિને સદા કેવી રીતે ઉત્પન્ન કરી શકે ?

સુધર્મા—પણ વસ્તુધર્મ એવો સ્વભાવ સદા સદા કેમ ન રહી શકે ?

મગવાન—કારણ કે વસ્તુના પચાંચો ઉત્પાદનસ્થિતિ-ભંગરૂપ વિચિત્ર હોય છે; એટલે તે સદા સદા જ રહી શકે નહિ. વસ્તુના નીલાદિ ધર્મોમાં પ્રત્યક્ષથી જ અન્યરૂપે પરિણમન સિદ્ધ છે વળી સ્વભાવને વસ્તુનો ધર્મ તો તું કહે છે, પણ એ તો બતાવ કે તે આત્માનો ધર્મ છે કે પુદ્ગલનો ? જો તે આત્મધર્મ હોય તો આકાશની જેમ અમૂત^૩ હોવાથી શરીરાદિનું કારણ ન બની શકે. અને જો તે પુદ્ગલધર્મ હોય તો તો કર્મનું જ ખીજું નામ સ્વભાવ થયો, કારણ કે હું તો કર્મનો પુદ્ગલસ્થિતિકાયમાં સમાવેશ કરું છું.

(૧૭૯૨)

એટલા માટે હું સુધર્માન ! પુદ્ગલમય કર્મરૂપ વસ્તુ પરિણામ અર્થાત્ ધર્મ જો તું સ્વભાવને માનતો હોય અને તે જ આ જગતમાં વૈચિત્ર્યનું કારણ બને છે એમ માનતો હો તો તેમાં કાંઈ જ દોષ નથી. પણ તારે, તે સદા સદા જ છે એમ ન માનવું જોઈએ, પણ મિથ્યાત્વાદિ હેતુથી કર્મપરિણામ વિચિત્ર બને છે

અને તેથી જ તેનું કાર્ય પણ વિચિત્ર બને છે એમ માનવું જોઈએ. એટલે તેથી પરભવમાં એકાન્ત સાદૃશ્ય જ નહિ, પણ વૈસાદૃશ્યનોય સંભવ માનવો જોઈએ.

(૧૭૦,૩)

અથવા સુધર્મન ! વસ્તુનો સ્વભાવ જ એવો છે કે પ્રત્યેક ક્ષણમાં તેમાં કેટલાક સમાન અને કેટલાક અસમાન પર્યાયોના ઉત્પત્તિ વસ્તુ સમાન અને અને વિનાશ થયા જ કરે છે અને તેનો દ્રવ્યાંશ તદ્દવસ્થ અસમાન છે — એકરૂપ રહે છે. આથી વસ્તુ સ્વયં બીજી ક્ષણમાં તેવી જ રહેતી નથી; અર્થાત્ પૂર્વકાલમાં વસ્તુ જે રૂપે હોય છે તેથી વિલક્ષણ ઉત્તરકાલમાં બની જાય છે. આ પ્રકારે પોતાની જ સમાનતા નથી ટકતી ત્યાં બીજા પદાર્થો સાથેની સમાનતા તો કેવી રીતે ટકે? અને છતાં સંસારના સમસ્ત પદાર્થોથી તે સર્વથા અસમાન જ છે એમ પણ કહી શકાતું નથી, કારણ કે અસ્તિત્વાદિ કેટલાક સમાન ધર્મોને કારણે સંસારની સમસ્ત વસ્તુ સાથે તેનું સામ્ય છે, તો પછી પોતાની પૂર્વકાલિક અવસ્થા સાથે તો તે જ સમાન ધર્મોને કારણે સામ્ય હોવાનું જ, એમાં સંદેહ નથી. (૧૭૦,૪-૦,૫)

સારાંશ એ છે કે આ ભવમાં પણ એવી કોઈ વસ્તુ નથી જે સર્વથા અસમાન જ હોય, તો પછી પરભવમાં પણ તેમ કેવી રીતે બને? ખરી વાત એવી છે કે સંસારની બધી વસ્તુ સદૃશ પણ છે અને અસદૃશ પણ છે, નિત્ય પણ છે અને અનિત્ય પણ છે, ઇત્યાદિ અનેક વિરોધી ધર્મોથી યુક્ત છે. (૧૭૦,૬)

સમસ્ત વિશ્વના પદાર્થો સાથે સત્ત્વાદિ ધર્મોને કારણે સમાનતા હોવા છતાં જેમ યુવકને પોતાની ભૂતકાલીન બાળ્યાવસ્થા અને ભાવી વૃદ્ધાવસ્થાની સાથે સમાનતા નથી હોતી, તેમ જીવની પણ અસ્તિત્વાદિ ધર્મોને કારણે સમસ્ત વસ્તુ સાથે સમાનતા છતાં પરભવમાં સર્વથા સમાનતા નથી હોતી, પણ સમાનતા અને અસમાનતા બન્ને હોય છે. (૧૭૦,૭)

એક જીવ પ્રથમ મનુષ્ય હોય. પણ મરીને જ્યારે દેવ થાય છે ત્યારે સત્ત્વાદિ ધર્મોને કારણે પોતાની પૂર્વાવસ્થા સાથે અને સમસ્ત વિશ્વ સાથે પણ તેની સમાનતા હોવા છતાં દેવત્વાદિ ધર્મો વડે કરીને તેની પૂર્વાવસ્થા સાથે અસમાનતા છે, તે જ પ્રકારે તે જ મનુષ્ય જીવરૂપે નિત્ય છે અને મનુષ્યાદિ પર્યાયરૂપે અનિત્ય છે. તેથી જેમ જીવ સમાન અને અસમાન ધર્મવાળો છે તેમ નિત્ય અને અનિત્ય પણ છે. આ જ પ્રકારે તેમાં અન્ય પણ અનેક વિરોધી ધર્મોની સિદ્ધિ થાય છે. આથી પરભવે જીવમાં સર્વથા સાદૃશ્ય માની શકાય નહિ.

સુધર્મા — મારે મતે પણ કારણ સાથે કાર્યનું સર્વથા સાદૃશ્ય નથી. પણ હું જ્યારે એમ કહું છું કે ‘પુરુષ મરીને પુરુષ થાય છે’ ત્યારે માત્ર જાતિનો

અન્વય છે એમ પ્રતિપાદન કરવું ઈષ્ટ છે. અર્થાત્ જાતિ બદલાતી નથી, એટલું જ મારું તાત્પર્ય છે.

મગવાન — પણ જો તું પરલવને કર્મજન્ય માનતો હોય તો કર્મના હેતુ વિચિત્ર હોવાથી કર્મને પણ વિચિત્ર માનવું જ પડે પરમવમા તે જ અને કર્મના ફલને પણ વિચિત્ર માનવું જ પડે; અને જાતિ નથી તેથી તે જ જાતિનો અન્વય પરલવમાં પણ રહે છે તેમ કહી શકાય નહિ. (૧૭૯૮)

વળી, જાતિ જો સમાન જ રહેતી હોય તો સમાન જાતિમાં પણ જો ઉત્કર્ષ—અપકર્ષ દેખાય છે તે તો ઘટે નહિ જે આ લવે સંપત્તિશાળી પુરુષ હોય તે પરલવમાં પણ તેવો જ રહેવો જોઈએ અને જે આ લવે દરિદ્ર હોય તે પરલવે પણ દરિદ્ર રહેવો જોઈએ. આ પ્રમાણે પરલવમાં ઉત્કર્ષ અને અપકર્ષને અવકાશ ન રહેવો જોઈએ અને જો આલું જ બનતું હોય તો દાનાદિ ફલ વૃથા થાય. અર્થાત્ દાનાદિને નિષ્ફળ જ માનવાં પડશે. પણ દાનાદિ નિષ્ફળ તો માની શકાય નહિ, કારણ કે પરલોકમાં અને દેવની સમૃદ્ધિ મળે તો મારો ઉત્કર્ષ થાય એવી ભાવનાથી જ લોકો દાનાદિ સત્કાર્યમાં પ્રવૃત્ત થાય છે જો સત્કાર્યોનું કાર્ણ ફળ હોય જ નહિ તો લોકો દાનાદિમાં પ્રવૃત્તિ શા માટે કરે ? (૧૭૯૯)

વળી, જાતિસાદૃશ્યનો એકાંતઆગ્રહ રાખવામાં આવે તો વેદમાં જે એમ કહ્યું છે કે “શૃગાલો વે ણ્ણ જાયતે યઃ સપુરીષો દણ્ણતે ।” વંશવાન્નરો — “જેને મળમૂત્ર સાથે બાળવામાં આવે છે તે શૃગાલ થાય સમન્વય છે” તેનો વિરોધ થઈ જાય છે. ઉક્ત વેદવાક્યથી તો એમ સિદ્ધ થાય છે કે પુરુષ મરીને શૃગાલ થઈ શકે છે. વળી “અગ્નિદોષ્ટ્ર જુહ્યત સ્વાકામ ।” “સ્વર્ગની ઇચ્છાવાળો અગ્નિદોષ્ટ્ર કરે” અને “અગ્નિદોષ્ટ્રેન યમરાજ્યમભિજગતિ ।” અર્થાત્ “અગ્નિદોષ્ટ્રથી યમરાજ્યને છોડે છે.” ઇત્યાદિ વાક્યોમાં મનુષ્યને સ્વર્ગ મળવાની અને દેવ થવાની વાત આવે છે તેનો પણ વિરોધ થઈ જશે. એટલે પરલોકમાં જાતિસાદૃશ્યનો આગ્રહ રાખવો જોઈએ નહિ.

સુધર્મા — તો પછી વેદમાં એમ શા માટે કહ્યું કે “પુરુષો વે પુરુષત્વમશ્રુતે પશવઃ પશુત્વમ્” — અર્થાત્ “પુરુષ મરીને પુરુષ થાય છે અને પશુઓ મરીને પશુ થાય છે” ઇત્યાદિ ?

મગવાન — એ વાક્યનો સાચો અર્થ તું બાણતા નથી એથી જ તને સંશય થાય છે તેનો અર્થ આ પ્રમાણે છે — જે માણસ આ લવમાં ભદ્રપ્રકૃતિનો

હોય, વિનયી દયાળુ અને અમત્સરી હોય તે મનુષ્યનામકર્મ અને મનુષ્યગોત્ર-કર્મનો બંધ કરે છે અને પછી તે મરીને તે કર્મને કારણે મનુષ્યરૂપે ફરી ઉત્પન્ન થાય છે. બધા મનુષ્યો કાંઈ ઉક્ત કર્મોનો બંધ કરતા નથી, તેથી બીજા અન્ય પ્રકારના કર્મબંધને કારણે અન્યાન્ય યોનિમાં જન્મ લે છે. એ જ પ્રમાણે આ ભવમાં જે પશુઓ માયાને કારણે પશુનામકર્મ અને પશુગોત્રકર્મનું ઉપાજન કર્યું હોય છે તે જ પરભવમાં ફરી પાછું પશુરૂપે ઉત્પન્ન થાય છે. બધાં પશુઓ કાંઈ ઉક્ત કર્મનો બંધ નથી કરતાં; તેથી બધા પશુરૂપે અવતરતાં નથી. આ પ્રકારે જીવની ગતિ કર્માનુસારી છે. (૧૮૦૦)

આ પ્રકારે જન્મ-મરણથી રહિત એવા ભગવાને જ્યારે તેના સંશયનું નિવારણ કર્યું ત્યારે સુધમાંએ પોતાના ૫૦૦ શિષ્યો સાથે જિનદીક્ષા અંગીકાર કરી (૧૮૦૧)

છટ્ટા ગણુધર મંડિક

બંધ-મોક્ષ ચર્ચા

તે બધાને દીક્ષિત થયેલા જાણીને મંડિકે વિચાર્યું કે હું ભગવાન પાસે જઈને તેમને વંદના કરું અને તેમની સેવા કરું. એમ વિચારી તે ભગવાન પાસે ગયો. (૧૮૦૨)

જાતિ-જરા-મરણથી મુક્ત એવા ભગવાન સર્વજ્ઞ-સર્વદર્શી હતા તેથી તેમણે તેને “મંડિક વસિષ્ઠ” એમ બોલાવ્યો. (૧૮૦૩)

અને તેને કહ્યું કે વેદમાં “૧ સ एष विगुणो विमुक्तं बध्यते मसरति वा, न मुच्यते मोचयति वा, न वा एष बाह्यमभ्यन्तर वा वेद।” એણે વધ-મોક્ષનો એક વાક્ય છે, તેથી તને એમ લાગે છે કે જીવને બંધ અને મોક્ષ નથી. પણ બીજું એક વાક્ય — “૨ न ह वै सशरीरस्य प्रियाप्रिययोरपहतिरस्ति, अशरीरं वा वमन्तं प्रियाप्रिये न स्पृशतः” આણું પણ મળે છે, તેથી તને લાગે છે કે જીવ સશરીર અને અશરીર એવી બે અવસ્થાને પામે છે, એટલે કે જીવને બંધ અને મોક્ષ છે. આમ પરસ્પર વિરોધી અર્થોનું કથન કરનારાં વેદનાં વાક્યાં હોવાથી તને મનમાં સંદેહ છે કે જીવને બંધ-મોક્ષ હશે કે નહિ.

પણ તું ઉક્ત વાક્યોનો યથાવત અર્થ જાણતો નથી, તેથી જ તને એવો સંદેહ છે. હું તને તેનો યથાર્થિત અર્થ સમજાવીશ. (૧૮૦૪)

વળી, તું યુક્તિથી પણ બંધ-મોક્ષનો અભાવ સિદ્ધ કરે છે, પણ વેદમાં તેનો સદ્ભાવ બતાવ્યો છે તેથી પણ તને સંદેહ થાય છે કે બંધ-મોક્ષ હશે કે નહિ? બંધ-મોક્ષના વિરોધમાં તારી યુક્તિ આ પ્રમાણે છે --

૧. અર્થાત્ એ આત્મા સત્વાદિ ગુણરહિત વિભુ છે. તેને પુણ્યપાપનો બંધ નથી અથવા સંસાર નથી તે કર્મથી મુક્ત થતો નથી, કર્મને મુક્ત કરતો નથી, અર્થાત્ તે અકર્તા છે તે બાદ કે આખ્યંતર કર્યું જ જાણતો નથી, કારણ કે જ્ઞાન એ પ્રત્યુત્તિધર્મ છે.

૨. અર્થાત્ સશરીર જીવને પ્રિય અને અપ્રિયનો અર્થાત્ સુખ અને દુઃખનો નાશ થતો નથી; પણ અશરીર — અમૂર્ત જીવ હોય છે ત્યારે તેને પ્રિય અને અપ્રિયનો સ્પર્શ પણ હોતો નથી.

તું એમ વિચારે છે કે જીવનો કર્મની સાથે સંયોગ એ જ એ બંધ હોય તો તે બંધ સાદિ છે કે અનાદિ? જો તે સાદિ હોય તો પ્રશ્ન છે કે (૧) પ્રથમ જીવ અને પછી કર્મ ઉત્પન્ન થાય છે? (૨) પ્રથમ કર્મ અને પછી જીવ ઉત્પન્ન થાય છે? કે (૩) તે બંને સાથે જ ઉત્પન્ન થાય છે? (૧૮૦૫)

આ પ્રમાણે સાદિ બંધ વિશે ત્રણ વિકલ્પો કરીને ઉક્ત ત્રણે પ્રકારે બંધ ઘટી શકતો નથી તેમાં તું યુક્તિ આપે છે કે —
પ્રથમ જીવ પછી કર્મ (૧) કર્મથી પહેલાં આત્માની ઉત્પત્તિ ઘટી શકતી નથી. એમ નથી કારણ કે અસ્તૃંગની જેમ તેનું કંઈ કારણ નથી. આત્માની ઉત્પત્તિ નિર્દોષતુક જો માનવામાં આવે તો તેનો વિનાશ પણ નિર્દોષતુક માનવો જોઈએ. (૧૮૦૬)

આમાં કંઈ કહે કે જીવ તો અનાદિસિદ્ધ છે તેથી તે વિશે ઉત્પત્તિનો વિચાર જ અસ્થાને છે, તો તેનું સમાધાન તું કરે છે કે જીવ જો અનાદિસિદ્ધ હોય તો પછી તેનો કર્મ સાથેનો સંયોગ થાય નહિ, કારણ કે તેનું કશું જ કારણ નથી. અને જો કારણ વિના પણ જીવને કર્મસંયોગ માનવામાં આવે તો પછી મુક્ત જીવને પણ તે ફરી થવો જોઈએ, કારણ કે તેમાં પણ કશું જ કારણ નથી. અને જો મુક્ત પણ ફરી બંધને પ્રાપ્ત થતો હોય તો લોકો એવી મુક્તિમાં શા માટે શ્રદ્ધા રાખે? માટે જીવમાં અર્દોષતુક બંધ તો માની શકાય નહિ. (૧૮૦૭)

અને આથી જો જીવને બંધ જ ન માનવામાં આવે તો તે નિત્યમુક્ત જ કહેવાય. અથવા તો જો બંધ જ ન હોય તો મુક્ત પણ તેને કેવી રીતે કહેવાય? કારણ કે બંધસાપેક્ષ જ મોક્ષવ્યવસ્થાર છે. જેમ આકાશમાં બંધ નથી તો મોક્ષ પણ નથી, તેમ જીવમાં પણ જો બંધ ન હોય તો મોક્ષ પણ ન જ હોય.

આ પ્રકારે જીવને કર્મથી પહેલાં માનવામાં બંધ-મોક્ષવ્યવસ્થા નથી ઘટતી એમ તું માને છે. (૧૮૦૮)

પ્રથમ કર્મ પછી (૨) જીવથી પહેલાં કર્મની ઉત્પત્તિ પણ સંભવતી નથી એમ જાવ એમ નથી તું માને છે, કારણ કે જીવ તો કર્મનો કર્તા મનાય છે. હવે જો કર્તા ન હોય તો કર્મ કેવી રીતે થાય? અને જીવની જેમ કર્મની નિર્દોષતુક ઉત્પત્તિ પણ સંભવતી નથી. અને જો કર્મની ઉત્પત્તિમાં કંઈ પણ કારણ ન હોય છતાં તે ઉત્પન્ન થતું હોય તો તેનો વિનાશ પણ નિર્દોષતુક જ માનવો જોઈએ ઉત્પત્તિ કે વિનાશ એ નિર્દોષતુક તો હોઈ શકે નહિ; માટે કર્મને જીવથી પહેલાં માની શકાય નહિ.

(૩) અને જીવ તથા કર્મ જે બન્ને યુગપદ્મરૂપ હોય તો તેમાં જીવને કર્તા અને કર્મને તેનું કાર્ય કહી શકાય નહિ. લોકમાં એક જ જીવ-કર્મ યુગ- સાથે ઉત્પન્ન થનારાં ગાયનાં શીંગડાંમાં જેમ એકને કર્તા અને પદ્ ઉત્પન્ન નથી બીજાને કાર્ય નથી કહેવાતું, તેમ જીવ અને કર્મ પણ એક સાથે જ ઉત્પન્ન થતાં હોય તો તેમાં પણ કર્તા-કાર્યનો વ્યવહેશ—વ્યવહાર ઘટી શકતો નથી. આ પ્રકારે જીવ-કર્મનો સંયોગ સાદિ માનવામાં તારે મતે અનુપપત્તિ છે.

(૧૮૦૯-૧૦)

અને જીવ--કર્મનો અનાદિ સંબંધ પણ તને અચુક જણાય છે, કારણ કે જે તેને અનાદિ માનવામાં આવે તો જીવનો કદી મોક્ષ જ સંભવે નહિ. જે વસ્તુ અનાદિ હોય છે તે અનંત પણ હોય છે જેમ જીવ અને આકાશનો સંબંધ અનાદિ છે તો તે અનંત પણ છે, તેમ જ જીવ--કર્મનો સંબંધ અનાદિ હોય તો તે અનંત પણ હોયો જોઈએ. અને જે અનંત હોય તો જીવનો કદી મોક્ષ થશે જ નહિ, કારણ કે સદા કર્મ-સંયોગ રહેશે.

(૧૮૧૧)

આ પ્રમાણે પ્રવૃક્ત વેદવાક્ય ઉપરાત યુક્તિપૂર્વક તું માને છે કે બંધ અને મોક્ષ જીવમાં ઘટી શકતા નથી; પણ વેદવાક્યમાં તો બંધ-મોક્ષના અસ્તિત્વનું પ્રતિપાદન છે તેથી તને સંશય છે કે બંધ-મોક્ષ વસ્તુતઃ છે કે નહિ. પણ આવો સંશય તારે કરવો ન જોઈએ. તેનું કારણ હું તને બતાવું છું તે તું ધ્યાન રાખે

(૧૮૧૨)

મંડિક — કૃપા કરી મારા સંશયનું નિવારણ કરો અને બતાવો કે મારી યુક્તિમાં શો દોષ છે અને જીવના બંધ-મોક્ષ કેવી રીતે સંભવે છે.

મગવાન - તે બતાવેલ યુક્તિનો સાર એ છે કે જીવ-કર્મનો સંબંધ ઘટી શકતો નથી આ બાબતમાં બુદ્ધિસે એ છે કે શરીર અને

મજાનિવારણ — કર્મનો સંતાન અનાદિ છે, કારણ કે તે બન્નેમાં પરસ્પર કર્મસંતાન અનાદિ છે કાર્યકારણભાવ છે, બીજા-અંકુરની જેમ. જેમ બીજાથી અંકુર અને અંકુરથી બીજા થાય છે, આ કર્મ અનાદિ કાળથી ચાલે છે માટે બીજા અને અંકુરનો સંતાન અનાદિ છે, તે જ પ્રમાણે દેહથી કર્મની અને કર્મથી દેહની ઉત્પત્તિનો કર્મ અનાદિ કાલથી ચાલ્યો આવે છે, માટે તે બન્નેનો સંતાન પણ અનાદિ છે.

એટલે તું જે એમ વિકલ્પો કરે છે કે કર્મ પહેલું કે જીવ પહેલો, એ વિકલ્પોને અવકાશ જ નથી રહેતો, કારણ કે તેમનો સંતાન અનાદિ છે. તેમાં કર્મનો સંતાન અનાદિ છે તે આ પ્રમાણે સિદ્ધ થાય છે.

શરીરથી કર્મ ઉત્પન્ન થાય છે એટલે કે શરીરનું કાર્ય કર્મ છે; પણ જે શરીરે કર્મને ઉત્પન્ન કર્યું તે શરીર પણ પૂર્વ કર્મનું કાર્ય છે, અર્થાત્ તે પણ કર્મથી જ ઉત્પન્ન થયેલું હોય છે; પણ પાછું જે કર્મે કર્મોત્પાદક શરીરને ઉત્પન્ન કર્યું તે કર્મ પણ પૂર્વ શરીરથી ઉત્પન્ન થયેલ હોય છે. આ પ્રમાણે કર્મ અને જેલું પરસ્પર કાર્ય-કારણ હોવાથી બંનેનાં સંતાન અનાદિ છે; તેથી કર્મનો સંતાન પણ અનાદિ છે જ.

મંદિક — કર્મસંતાન ભલે અનાદિ હોય, પણ અહીં તો જીવના બંધ-મોક્ષની ચર્ચા છે. તે ચર્ચા સાથે આ કર્મસંતાનના અનાદિત્વને શા સંબંધ છે ?

મગવાન -- સંબંધ છે જ, કારણ કે જે કર્મ કરાય છે તે જ તો બંધ છે; એટલે જે કર્મસંતાન અનાદિ હોય તો બંધ પણ જીવનનાં વધ અનાદિ સિદ્ધ થાય છે (૧૮૧૩-૧૪)

મંદિક--કર્મસંતાન અનાદિસિદ્ધ થવાથી બંધનો સંભવ આપ કહ્યા છે, પણ આપે તો શરીર અને કર્મમાં પરસ્પર કાર્ય-કારણભાવ સિદ્ધ કર્યો છે, તો તેમાં જીવને શા લેવાદેવા? જેથી જીવ-કર્મનો મંથોગ આનાદિ છે એમ કેમ કહેવાય ?

મગવાન--શરીર અને કર્મનો કાર્યકારણભાવ ખરો; પણ જો કોઈ કર્તા ન હોય તો શરીર કે કર્મ બંનેમાંથી એકે ઉત્પન્ન ન થાય. એટલે માનવું જોઈએ કે જીવ એ કર્મદ્વારા શરીરને ઉત્પન્ન કરે છે તેથી તે શરીરનો કર્તા છે. અને જીવ એ શરીર દ્વારા કર્મને ઉત્પન્ન કરે છે તેથી તે કર્મને પણ કર્તા છે; જેમ દંડદ્વારા ઘટને ઉત્પન્ન કરનાર કુંભાર ઘટનો કર્તા કહેવાય છે. આથી જો શરીર અને કર્મનો મંતાન અનાદિ હોય તો જીવને પણ અનાદિ માનવો જોઈએ અને તેનો બંધ પણ અનાદિ માનવો જોઈએ. (૧૮૧૫)

મંદિક પણ કર્મ તો અતીન્દ્રિય હોવાથી અસિદ્ધ છે તો તેને આપ કારણ કેમ કહી શકો ?

મગવાન--કર્મ ભલેને અતીન્દ્રિય હોય, પણ અસિદ્ધ તો નથી જ, કારણ કે તેની સિદ્ધિ કાર્યદ્વારા થાય જ છે. તે આ પ્રમાણે--શરીર કર્મભિદ્ધિ આદિની ઉત્પત્તિમાં કોઈ કરણ હોવું જોઈએ, કારણ કે તે ઘટાદિની જેમ કાર્ય છે. ઘટાદિ કાર્ય હોવાથી તે જેમ દંડાદિ કરણ વિના ઉત્પન્ન નથી થતું તેમ શરીર કાર્ય હોવાથી કરણ વિના ઉત્પન્ન થાય નહિ. શરીરકાર્યમાં જે કરણ છે તે જ કર્મ કહેવાય છે.

અથવા, જીવ અને શરીર એ બંનેને કોઈ કરણનો સંબંધ હોવો જ જોઈએ, કારણ કે તેમાં એક કર્તા છે અને બીજું કાર્ય છે. જેમ કુંભકાર અને

બટ એ બન્ને કર્તા-કાર્ય છે તો હંડ તેમનું કરણ છે, તેમ આત્મા અને શરીર કર્તા અને કાર્યરૂપ હોવાથી કર્મરૂપ કરણ માનવું જોઈએ.

વળી, ચેતનની કૃષિઆદિ ક્રિયા જેમ સફલ છે તેમ જ્ઞાપ્તિક્રિયા પણ સફલ હોવી જોઈએ અને તેનું જો ફલ છે તે કર્મ છે, ઇત્યાદિ અર્થાં અભિભૂતિની સાથે કરી જ છે અને તેણે જેમ કર્મનું અસ્તિત્વ સ્વીકાર્યું છે તેમ તારે પણ સ્વીકારવું જ જોઈએ (૧૮૧૬)

વળી, તે જ એમ કહ્યું કે 'જે અનાદિ હોય તે અનંત પણ હોવું જોઈએ' તે બરાબર નથી. એટલે 'સંતાન અનાદિ છે તેથી તે અનાદિ જુગા અનંત પણ હોવો જોઈએ' એમ કહી ન શકાય, કારણ માત્ર વધ કે બીજ-અંકુરનો સંતાન અનાદિ છતાં તેનો અંત થઈ જાય છે તેમ કર્મસંતાન અનાદિ છતાં તેનો નાશ થઈ શકે છે. (૧૮૧૭)

મંડિક—તે કેવી રીતે ?

માગવાન- બીજ અને અંકુરમાંથી જમે તે એકનો પોતાના કાર્યને ઉત્પન્ન કર્યા પહેલા જ જો નાશ થઈ જાય તો બીજ-અંકુરના સંતાનનો અંત આવી જાય છે. અને તે જ પ્રમાણે ફૂકડી અને ઇંડાં વિશે પણ કહી શકાય કે ફૂકડી અને ઇંડાનો પણ સંતાન અનાદિ કાળથી હોવા છતાં જ્યારે તે બેમાંથી એક પોતાના કાર્યને ઉત્પન્ન કર્યા પહેલા જ જો નષ્ટ થઈ જાય છે તો તેમના સંતાનનો પણ અંત આવે છે. (૧૮૧૮)

વળી, સોનું અને માટીનો સંયોગ અનાદિસંતતિગત હોવા છતાં અભિતાપાદિથી તે સંયોગનો નાશ થાય છે, તે જ પ્રકારે જીવ અને કર્મનો સંયોગ પણ અનાદિસંતતિગત હોવા છતાં સમ્યગ્જ્ઞાદિ રત્નત્રય વડે કરીને તેનો નાશ કરી શકાય છે. (૧૮૧૯)

મંડિક— શું જીવ અને કર્મનો સંયોગ જીવ અને આકાશના સંયોગની જેમ અનાદિ-અનંત છે કે સોનું અને માટીના જેવો અનાદિ-સાંત છે ?

માગવાન—જીવમાં બન્ને જાતના સંબંધો ઘટી શકે એમાં કશો જ જીવર્તનનો મયોગ વિશેષ નથી. (૧૮૨૦)

અનાદિ-સાંત અને

અનાદિ અનંત

મંડિક—એમ કેમ બને ? એ બન્ને સંબંધો તો પરસ્પર વિરુદ્ધ છે : તેથી જીવમાં જો અનાદિઅનંત સંબંધ હોય તો અનાદિસાંત સંબંધ ન હોવો

જોઈએ અને અનાદિ-સાંત હોય તો અનાદિઅનંત ન હોવો જોઈએ. બન્ને સંબંધ તો એકત્ર સંભવે નહિ, કારણ કે વિરોધ છે.

મગવાન — જીવસામાન્યની અપેક્ષાએ મેં કહ્યું છે કે ઉક્ત બન્ને પ્રકારના સંબંધો તેમાં છે. જીવવિશેષણો વિચાર કરવામાં આવે તો અલબ્ધ જીવોમાં તે સંયોગ અનાદિઅનંત છે, કારણ કે અલબ્ધ જીવોનો ભોક્ષ નથી; તેથી કર્મ-સંયોગનો નાશ કદી થતો જ નથી. અને લબ્ધ જીવોમાં તે સંયોગ અનાદિ-સાંત છે, કારણ કે તેઓ કર્મ-સંયોગને નાશ કરી ભોક્ષ પ્રાપ્ત કરવાની યોગ્યતા ધરાવે છે.

મંદિક — જીવ તો બધા સરખા જ છે, તો તેમાં લબ્ધ અને અલબ્ધ એવો ભેદ શા માટે ?

‘ જીવ બધા સરખા છતાં જેમ નારક તિયંચ આદિ લેદો છે તેમ લબ્ધ અને અલબ્ધ એવા લેદો પણ સંભવે છે—તેમાં કશો જ વિરોધ મન્ય-અમન્યના મંદો નથી ’— એમ તો કહી શકાય નહિ, કારણ કે જીવના નારકાદિ લેદો કર્મકૃત છે, સ્વાભાવિક નથી. પણ લબ્ધ-અલબ્ધ એવો ભેદ કર્મકૃત નહિ પણ સ્વાભાવિક છે, એમ આપ કહો છો, એટલે જ પ્રશ્ન છે કે જીવના એવા સ્વાભાવિક લેદો માનવાનું શું કારણ ? (૧૮૨૧-૨૨)

મગવાન — જીવ અને આકાશ બન્ને દ્રવ્યત્વ સત્ત્વ પ્રમેયત્વ જ્ઞેયત્વ આદિ ધર્મોને કારણે સમાન હોવા છતાં જેમ જીવત્વ અને અજીવત્વ, ચેતનત્વ અને અચેતનત્વ આદિરૂપે જીવ અને આકાશમાં સ્વભાવભેદ છે તેમ બધા જીવો જીવત્વને કારણે સમાન હોવા છતાં લબ્ધત્વ અને અલબ્ધત્વને કારણે લબ્ધ અને અલબ્ધમાં સ્વભાવભેદ માનવામાં શો વાંધો છે ? (૧૮૨૩)

મંદિક — લબ્ધત્વને જે આપ સ્વાભાવિક માનતા હો તો પછી તેને જીવત્વની જેમ નિત્ય પણ માનવું જોઈએ અને લબ્ધત્વને આપ નિત્ય માનો તો જીવનો ભોક્ષ કદી થવો જ ન જોઈએ, કારણ કે મુક્ત જીવોમાં લબ્ધ કે અલબ્ધ એવા લેદો છે જ નહિ. (૧૮૨૪)

મગવાન — ધર્મદિકાઈના પ્રાગભાવ અનાદિસ્વભાવરૂપ હોવા છતાં તેનો જેમ નાશ ઘટોત્પત્તિ થવાથી થાય છે, એવી જ રીતે અનાદિ છતાં લબ્ધત્વ સ્વભાવ અનાદિ છતાં જ્ઞાન તપ અને યીજી ક્રિયાના મન્યત્વનો અંત આવરણથી તેનો નાશ માનવામાં શો વાંધો છે ? (૧૮૨૫)

મંદિક — આપે પ્રાગભાવનું ઉદાહરણ આપ્યું, પણ તે તો ખરવિધાણની જેમ અભાવરૂપ હોવાથી અવસ્તુ છે, તેથી ઉદાહરણ બની શકે જ નહિ.

મમવાન — તે ઉદાહરણ બની શકે છે, કારણ કે ઘટપ્રાગભાવ એ અવસ્તુ નથી, પણ વસ્તુ છે, કારણ કે તે અનાદિકાલથી વિદ્યમાન એવા પુરૂષલક્ષણાતરૂપ

છે. વિશેષતા એટલી જ છે કે તે પુદ્ગલસંઘાત ઘટાકારરૂપે પરિણત નથી થયો. તેથી જ તેને ઘટપ્રાગભાવ કહેવાય છે. (૧૮૨૬)

મંડિક - - આપના કહેવા પ્રમાણે ભલે ભવ્યત્વનો નાશ થઈ જાય, પણ તેમ માનવામાં એક બીજો દોષ છે. અને તે એ કે સંસારમાંથી ભવ્યત્વનો ક્યારેક ઉચ્છેદ થઈ જશે. જેમ ધાન્યનો કોઠાર તેમાંથી થોડું થોડું ધાન્ય કાઢતાં રહીએ તો ખાલી થઈ જાય છે, તેમ ભવ્ય જીવો કેમશઃ મોક્ષમાં જવાથી સંસારમાં ભવ્ય જીવોનો અભાવ થઈ જશે.

મગવાન - - એમ ન બને. અનાગત કાલ અને આકાશની જેમ ભવ્યો પણ અનંત છે, તેથી સંચાર ભવ્યોથી કદી ખાલી થઈ જ શકે. મગ્યનો મોક્ષ છતાં નહિ. અનાગતકાલની સમયરાશિમાંથી પ્રત્યેક ક્ષણમાં એક સ્માર સ્વાકાંતર્ય એક સમય વર્તમાનરૂપ બનવાથી તે રાશિમાં પ્રત્યેક ક્ષણે હાનિ થતાં થવા છતાં અનંત સમય પ્રમાણ હોવાથી જેમ તેનો ઉચ્છેદ કદી સંભવતાં નથી અથવા આકાશના અનંત પ્રદેશોમાંથી કદપનાથી પ્રતિ સમયે એક એક પ્રદેશ અલગ કરવામાં આવે છતાં આકાશ પ્રદેશનો જેમ ઉચ્છેદ થતો નથી તેમ ભવ્ય જીવો પણ અનંત હોવાથી પ્રત્યેક સમયે તેમાંથી મોક્ષ જવા છતાં ભવ્યરાશિનો કદી ઉચ્છેદ થતો નથી (૧૮૨૭)

વળી, જે અતીત કાલ છે અને જે અનાગત કાલ છે તે બન્નેનું પરિણામ સરખું છે અને અતીત કાલમાં ભવ્યોનો અનન્તમો ભાગ જ સિદ્ધ થયો છે અને તે નિર્ગોહના જીવનો અનન્તમો ભાગ જ છે, તેથી અનાગતકાલમાં પણ તેટલો જ ભાગ સિદ્ધ થઈ શકશે, કારણ કે તેનું પરિમાણ અતીત કાલ જેટલું જ છે. આથી સંસારમાંથી કદી પણ ભવ્ય જીવોનો ઉચ્છેદ સંભવતો નથી, સંપૂર્ણ કાલમાં પણ ભવ્ય જીવના ઉચ્છેદનો પ્રસંગ આવશે જ નહિ.

મંડિક — પણ ભવ્યો અનન્ત છે અને સર્વકાલે તેમનો અનંતમો ભાગ જ મુક્ત બને છે, આ વસ્તુને આપ કેવી રીતે સિદ્ધ કરે છે?

મગવાન — જેમ કાલ અને આકાશ અનંત છે તેમ ભવ્ય જીવો પણ અનંત છે અને જેમ કાલ અને આકાશનો ઉચ્છેદ થતો નથી તેમ ભવ્ય જીવોનો પણ ઉચ્છેદ થાય નહિ; માટે માનવું જોઈએ કે ભવ્ય જીવોનો અનંતમો ભાગ જ મુક્ત થાય છે. અથવા આ દલીલોનું શું કામ છે? આ બાબત તને હું કહું છું માટે પણ તારે સ્વીકારી લેવી જોઈએ. (૧૮૨૮-૩૦)

મંડિક — તમારા વચનને હું સત્ય શા માટે માનું?

ભગવાન — આટલી ચચામાં એટલી તો તને ખાતરી થઈ જ છે કે હું તારા સંશયથી માંડીને જે કંઈ બોલ્યો છું તે સાચું જ છે; તો પછી સર્વજ્ઞવચનને પ્રમાણ તે બધાં વચનની જેમ મારું આ વચન પણ તારે સાચું જ માનો માનવું જોઈએ. અથવા એમ માન કે હું સર્વજ્ઞ છું — વીતરાગ છું તેથી પણ તારે મારા વચનને, કોઈ મધ્યસ્થ એવા જ્ઞાતાના વચનની જેમ, સાચું જ માનવું જોઈએ. (૧૮૩૧)

તને એમ થાય છે કે ‘આપ સર્વજ્ઞ છે. એ હું કેવી રીતે બાણું?’ પણ તારો એવો સંશય અસ્થાને છે, કારણ કે તું બાણું છે કે હું બધાના બધા સંશયોને નિવારું છું. એ હું સર્વજ્ઞ ન હોઈ તો માસથી સર્વસંશયોનું નિવારણ કરી શકાય જ નહિ. માટે તારે મારી સર્વજ્ઞતામા સંદેહ ન કરવો જોઈએ.

મંદિક — પણ બીજે કોઈ સર્વસંશયોનું નિવારણ કરનાર દેખાતો નથી જે સર્વજ્ઞ પણ હોય; તેથી દૃષ્ટાન્તના અભાવમાં આપને સર્વજ્ઞ કેવી રીતે માની શકાય?

ભગવાન — દૃષ્ટાન્તનું શું કામ છે? જ્ઞાન વિના સંશયનું નિવારણ તો થઈ જ શકે નહિ એ વાત તો સિદ્ધ જ છે હવે તમારામાંથી જેને જે કંઈ સંદેહ હોય તે પૂછા અને બુદ્ધિ કે હું તે બધા સંશયનું નિવારણ કરું છું કે નહિ. સર્વ સંશયોનું નિવારણ સર્વજ્ઞ વિના તો સંભવે જ નહિ. અને જો હું સર્વ સંશયોનું નિવારણ કરતો હોઈ તો મને શા માટે તમે બધા સર્વજ્ઞ ન માનો?

(૧૮૩૨)

મંદિક — આપે એમ કહ્યું કે ભગ્યોનો અનન્ત ભાગ જ સુકૃત થઈ શકે છે; અર્થાત કેટલાક ભગ્યો એવા પણ છે જે કદી સિદ્ધ નહિ થાય; તો પછી તેઓને અભવ્ય જ કહેવા જોઈએ, ભવ્ય શા માટે કહે છે? (૧૮૩૩)

ભગવાન — ભવ્યનો અર્થ યોગ્ય છે. એટલે કે તે જીવમા મોક્ષ પ્રાપ્ત કરવાની યોગ્યતા છે જેમા યોગ્યતા હોય તે બધા મોક્ષ જાય મોક્ષ ન જનારા જ છે એમ તો ન કહી શકાય, પણ જે ભવ્ય જીવને સુકૃત મર્યાદા કેમ થવાની સંપૂર્ણ સામગ્રી મળે છે તે જ જાય છે. આથી ભવ્ય જીવનો મોક્ષ ન થવામાં કારણ સામગ્રીનો અભાવ છે, પણ યોગ્યતાનો અભાવ નથી જેમ સુવર્ણ-મણિ-પાષાણ-ચન્દનકાષ્ટ એ બધામાં પ્રતિમા થવાની યોગ્યતા છતાં તે બધાં દ્રવ્યો પ્રતિમા બનતાં નથી; પણ શિલ્પી મૂર્તિનું નિર્માણ તેમાંથી જ કરી શકે છે, અન્યમાંથી નહિ. એટલે જેમ ઉક્ત જે દ્રવ્યોમાંથી પ્રતિમાનું નિર્માણ ન થયું હોય કે ન થવાનું હોય તેમને પ્રતિમાને અયોગ્ય ન શકાય, તે જ પ્રકારે જે ભવ્યો મોક્ષ કદી જવાના નથી તેમને અભવ્ય ન જ કહી શકાય. સારાંશ એ છે કે નિયમ એવો બનાવી

શકાય કે જે દ્રવ્યો પ્રતિમાયોગ્ય છે તેની જ પ્રતિમા અને છે, અન્યની નહિ — અને જે જીવો ભગ્ય છે તેઓ જ મોક્ષે ભગ્ય છે, અન્ય નહિ. પણ એવો નિયમ ન બનાવી શકાય કે જે દ્રવ્યો પ્રતિમાયોગ્ય છે તેની પ્રતિમા અને જ છે, અને જે જીવો ભગ્ય છે તેઓ મોક્ષે ભગ્ય જ છે (૧૮૩૪)

અથવા, કનક અને કનકપાષાણના સંયોગમા વિયોગની યોગ્યતા છતાં એટલે કે કનકને કનકપાષાણથી જુદું પાડી શકાય છે છતાં બધા જ કનક-પાષાણથી કનક જુદું પડે છે એમ નથી બનતું, પણ જેને વિયોગની સામગ્રી મળે છે તેથી જ કનક જુદું પડે છે. વળી સામગ્રી છતાં કનક સર્વ પ્રકારના પાષાણથી નહિ પણ કનકપાષાણથી જ જુદું પડે છે, એટલે તે કનકપાષાણની જ વિશેષ યોગ્યતા મનાય છે, સર્વની નહિ; તે જ પ્રકારે ભલે બધા ભગ્યો મોક્ષે ન ભગ્ય છતાં ભગ્ય જ મોક્ષે જતા કોઈ મોક્ષની યોગ્યતા ભગ્યમાં જ મનાય છે. અને કોઈ પણ અભગ્ય મોક્ષે જતો નથી તેથી અભગ્યમાં મોક્ષે જવાની યોગ્યતાનો અસ્વીકાર કરવામા આવ્યો છે. (૧૮૩૫-૩૬)

મંદિક — મોક્ષની ઉત્પત્તિ જે ઉપાયથી થતી હોય તો મોક્ષને કૃતક-જન્ય માનવો પડે છે અને જે કૃતક હોય છે તે નિત્ય નહિ પણ મોક્ષ કૃતક અનિત્ય હોય છે; તેથી ઘટાદિની જેમ કૃતક હોવાથી મોક્ષને છતાં નિત્ય પણ અનિત્ય માનવો જોઈએ

મગવાન — જે કૃતક હોય તે અનિત્ય જ હોય એવો નિયમ વ્યભિચારી છે, કારણ કે ઘટાદિનો પ્રધ્વંસાભાવ કૃતક છતાં નિત્ય છે. પ્રધ્વંસાભાવને જે અનિત્ય માનવામા આવે તો પ્રધ્વંસાભાવનો અભાવ થઈ જવાથી ઘટાદિ પદાર્થો પુનઃ ઉપસ્થિત થઈ જાય. માટે પ્રધ્વંસાભાવ કૃતક છતાં નિત્ય જ છે; તે જ પ્રકારે મોક્ષ પણ કૃતક છતાં નિત્ય માનવામાં શો વાર્ધા છે? (૧૮૩૭)

મંદિક — પ્રધ્વંસાભાવ તો અભાવરૂપ હોવાથી અવસ્તુ છે, તેથી તેના ઉદ્ભાવરણથી ઉક્ત નિયમનો બાધ ન થઈ શકે.

મગવાન — પ્રધ્વંસાભાવ એ માત્ર અભાવરૂપ નથી, પણ ઘટવિનાશથી વિશિષ્ટ એવો પુદ્ગલસંઘાતરૂપ ઘટપ્રધ્વંસાભાવ હોવાથી તે ભાવરૂપ વસ્તુ છે, એટલે તે ઉદ્ભાવરણ બની શકે છે (૧૮૩૮)

અથવા તો એ વાતને પણ જવા હે. તારા પ્રશ્નનું સમાધાન હું બીજી રીતે કરું છું. તેં મોક્ષને કૃતક કહ્યો છે. અને કૃતક હોવાથી મોક્ષ મોક્ષ એકાન્તભાવે અનિત્ય હોવો જોઈએ એવું તારું અનુમાન છે. પણ મોક્ષનો કૃતક નથી અર્થ એટલો જ છે કે જીવથી કર્મ છતાં પડી જાય છે. એટલે હું તને પૂછું છું કે કર્મપુદ્ગલો જીવથી માત્ર છતાં પડી ગયાં તેથી જીવમાં એકંતરૂપે એવું શું થઈ ગયું જેથી તું મોક્ષને કૃતક કહે છે?

જેમ આકાશમાં રહેલા ઘડને સુદ્ગરથી ફોટી નાખવામાં આવે તો આકાશમાં કશી જ નવી વિશેષતા નથી આવતી, તેમ કર્મને તપસ્યાદિ ઉપાયો વડે નષ્ટ કરવામાં આવે તો જીવમાં પણ કશું જ નહીં ઉપદ્રવ થતું નથી; તો મોક્ષને એકાંતરૂપે કૃતક કેમ કહેવાય?

મદિક — કર્મના વિનાશને આપ મોક્ષ કહો છો. જેમ સુદ્ગરથી ઘટનો વિનાશ થાય છે તેથી વિનાશ કૃતક કહેવાય છે, તે જ પ્રમાણે તપસ્યાદિથી થતો કર્મવિનાશ પણ કૃતક જ છે અને તેથી મોક્ષ પણ કૃતક થયો, અને અનિત્ય પણ.

મગવાન — ઘટવિનાશ અને કર્મવિનાશને તું કૃતક કહે છે, પણ ઘટવિનાશ અને કર્મવિનાશ શું છે તે તું બાજુતો નથી તેથી જ તેને કૃતક કહે છે. વસ્તુતઃ ઘટવિનાશ એ બીજું કાંઈ નથી પણ ઘટરહિત કેવળ આકાશ એ જ ઘટવિનાશ છે. આમાં આકાશ તો સદાવસ્થિત હોઈ નિત્ય જ છે તેથી તેને કૃતક કેવી રીતે કહી શકાય? સુદ્ગરે ઉપસ્થિત થઈને આકાશમાં તો કશું જ નહીં કશું નથી, પછી શા માટે ઘટવિનાશરૂપ કેવલાકાશને કૃતક કહેવું? તે જ પ્રકારે કર્મનો વિનાશ એટલે બીજું કાંઈ નહિ, પણ કર્મરહિત એવો કેવલ આત્મા જ છે. અહીં તપસ્યાદિથી આત્મામાં કશું જ નહીં ઉપન્ન થતું નથી, કારણ કે આકાશની જેમ આત્મા સદા અવસ્થિત હોવાથી નિત્ય છે. એટલે મોક્ષને કૃતક કે અનિત્ય એકાંતરૂપ માની શકાય નહિ અને મોક્ષને જે એકાંતરૂપે નહિ પણ કથાચિત્ અર્થાત્ પર્યાયદૃષ્ટિથી કૃતક માનતો હોય તો એમાં મને કાંઈ વાંધા જેવું નથી, કારણ કે હું માનુ છું કે વિશ્વના બધા પદાર્થો દ્રવ્ય અને પર્યાય ઉભયની અપેક્ષાએ નિત્ય અને અનિત્ય છે એટલે મોક્ષ પણ નિત્ય તેમ જ અનિત્ય છે. (૧૮૩૦)

મદિક — જેમ ઘડો ફૂટી જાય છતાં તેના કપાલ સાથે આકાશનો સંયોગ બન્યો રહે છે, તેમ જીવે જ કર્મોની નિર્જરા કરી દીધી હોય તે કર્મો અને જીવ એ બંને લોકમાં જ રહે છે તેથી તેમનો પણ સંયોગ કાયમ જ રહે છે -- તો ફરી પણ જીવ કર્મનો બંધ કેમ નથી થતો?

મગવાન — જેમ નિરપરાધીને કેદ નથી મળતો તેમ આત્મામાં પણ બંધ-કારણના અભાવ હોવાથી તે ફરી બદ્ધ નથી થતો. મુક્ત જીવ મોક્ષમાં જીવ-કર્મના અશરીર છે તેથી કર્મબંધના કારણભૂત મન-વચન-કાયનો સંયોગ છતાં પણ ત્યાં યોગ ન હોવાથી તેને પુનઃ કર્મબંધનો પ્રસંગ જ નથી. માત્ર કર્મવર્ગણના પુદ્ગલોનો આત્મા સાથે સંયોગ હોય એટલા માત્રથી કર્મબંધ માની શકાય નહિ, કારણ તેમ માનવા જતાં બધા જીવોને સમાનભાવે કર્મબંધ થવો જોઈએ, કારણ કે કર્મવર્ગણના પુદ્ગલો સર્વત્ર વિદ્યમાન છે. આ પ્રકારે અતિપ્રસંગાદિ ઢોષો હોવાથી માત્ર જીવ-કર્મપુદ્ગલનો સંયોગ જ

કર્મબંધનું કારણ માની શકાય નહિ, પણ જીવના મિથ્યાત્વાદિ દોષો અને યોગને લઈને બંધ થાય છે. (૧૮૪૦)

મંદિર — સૌગતો માને છે કે આત્મા ફરી ફરી સંસારમાં આવે છે; તો આપનો આ બાબતમાં શો મત છે?

મગવાન — મુક્ત જીવ ફરીને સંસારમાં જન્મ લેતો નથી, કારણ કે તેના જન્મનું કારણ છે જ નહિ. જેમ ખીજના અભાવમાં અંકુરની મુક્ત ફરી સત્તારમા ઉત્પત્તિ નથી તેમ. જન્મનું ખીજ જે કર્મ છે તે તો ન જાણે મુક્તાત્મામાં નથી, તેથી જન્મ થતો ન હોવાથી તે સદા મુક્ત જ રહે છે. (૧૮૪૧)

વળી મુક્તાત્મા નિત્ય છે, કારણ કે તે દ્રવ્ય છતાં અમૂર્ત છે, આકાશની જેમ.

મંદિર — અમૂર્ત દ્રવ્ય હોવાથી આત્માને આપ આકાશની જેમ નિત્ય માનો છો, તો તે જ હેતુથી તેને આકાશની જેમ સર્વવ્યાપી પણ માનવો ભેઈએ.

મગવાન — આત્માને સર્વવ્યાપી માની શકાય નહિ, કારણ કે તેમાં અનુમાનથી બાધા છે. તે આ પ્રમાણે -- આત્મા અસર્વગત આત્મા વ્યાપક નથી છે, કારણ કે તે કર્તા છે, કૃત્રાલની જેમ. આત્મામાં કર્તૃત્વધર્મ અસિદ્ધ નથી. જો તે કર્તા ન હોય તો ભોક્તા કે દ્રશ્ય પણ ન બની શકે; માટે તેને કર્તા માનવો જ ભેઈએ. (૧૮૪૨)

મંદિર — શું આપ આત્માને એકાન્ત નિત્ય માનો છો?

મગવાન — નહિ. આ તો જે લોકો આત્માને બૌદ્ધોની જેમ એકાન્ત અનિત્ય કહે છે તેમના નિરાકરણ માટે આત્માનું નિત્યત્વ સિદ્ધિ આત્મા નિત્યાનિત્ય છે કયું છે. વસ્તુતઃ આત્માના નિત્યત્વ માટે એકાન્તિક આગ્રહ મને છે જ નહિ, કારણ કે મારા મતે બધા પદાર્થો ઉત્પાદ-સ્થિતિ-ભંગ એ ત્રણે ધર્મોથી યુક્ત હોઈ નિત્યાનિત્ય છે. જ્યારે માત્ર પર્ચાયની વિવક્ષા હોય ત્યારે પદાર્થ અનિત્ય કહેવાય છે, અને દ્રવ્યની અપેક્ષાએ તે નિત્ય કહેવાય છે. જેમકે ઘટ વિશે કહેવાય કે માટીનો પિંડ નાશ થાય છે અને માટીનો ઘટ ઉત્પન્ન થાય છે, પણ માટી તો કાયમ જ છે, તે જ પ્રમાણે મુક્ત વિશે કહી શકાય કે તે સંસારી આત્મારૂપે નષ્ટ થયો, મુક્ત આત્મારૂપે ઉત્પન્ન થયો, અને જીવત્વ-સોપયોગત્વાદિ ધર્મે કરીને જીવરૂપે તો કાયમ જ છે. તે જ પ્રકારે તે જ મુક્ત જીવ વિશે કહી શકાય કે તે પ્રથમ સમયના સિદ્ધરૂપે નષ્ટ થયો, દ્વિતીય સમયના સિદ્ધ રૂપે ઉત્પન્ન થયો, પણ દ્રવ્યત્વ જીવત્વાદિ ધર્મે કરી અવસ્થિત જ છે. એટલે જ્યારે પર્ચાયોની વિવક્ષા કરવામાં

આવે ત્યારે પદાર્થ અનિત્ય કહેવાય છે અને દ્રવ્યની વિવક્ષા કરવામાં આવે ત્યારે તે નિત્ય કહેવાય છે. (૧૮૧૩)

મંદિક — આત્મા જો સર્વગત નથી તો પછી મુક્તાત્મા ક્યાં રહે છે ?

મગવાન — હે સૌમ્ય ! મુક્તાત્મા લોકના અગ્રભાગમાં વિરાજે છે.

મંદિક — મુક્ત જીવમાં વિદ્યાયોગિતિ નામ કર્મ તો છે નહિ તેથી લોકના અગ્ર ભાગમાં તે કેવી રીતે ગતિ કરે છે ?

મગવાન — જ્યારે જીવનાં બધાં કર્મો નષ્ટ થઈ જાય છે અને તે કર્મભારથી હળવો બની જાય છે ત્યારે કર્મ વિના પણ તેના ઊર્ધ્વગતિરૂપ લોકાગ્ર ભાગે સ્વાભાવિક પરિણામને કારણે જીવ એક જ સમયમાં ઊંચે મુક્ત રહે છે. લોકાન્ત સુધી પહોંચી જાય છે. જીવને સકલ કર્મના વિનાશથી જેમ સિદ્ધત્વ પર્યાયનો લાભ થાય છે તેમ ઉક્ત ઊર્ધ્વગતિ પરિણામ પણ પ્રાપ્ત થાય છે, તેથી તે એક જ સમયમાં લોકના અગ્રભાગમાં પહોંચી જાય છે.

વળી, મુક્ત જીવની ઊર્ધ્વગતિના સમર્થનમાં શાસ્ત્રમાં અનેક દૃષ્ટાન્તો પણ આપવામાં આવે છે તે આ પ્રમાણે —

“અલાબુ, એરંડળીજ, અગ્નિ, ધૂમ અને ધનુષ્યથી મુક્ત બાળુમાં જેમ પૂર્વપ્રયોગથી ગતિ થાય છે તેમ સિદ્ધની ગતિ સમજવી.”

આ વસ્તુને સમજવા માટે ગોડો બુલાસો જરૂરી છે. અલાબુ-તૂંબડાને માટીના અનેક લેપો કરીને પાણીમાં કુબાડી દીધું હોય તો તે કમશ: લેપો ખસી જતાં જેમ પાણી ઉપર આવી જાય છે તેમ જીવ પણ કર્મલેપથી મુક્ત થઈને ઊર્ધ્વગતિ કરે છે. કેપમા રહેલું એરંડળીજ કેપ તૂટી જતાં જેમ ઉપર ઊડે છે તેમ જીવ પણ કર્મકેપથી બહાર નીકળે છે ત્યારે સ્વાભાવિક રીતે ઊર્ધ્વગમન કરે છે. જેમ અગ્નિ અને ધૂમ સ્વભાવે જ ઊંચે જાય છે તેમ જીવ પણ સ્વાભાવિક તથા ગતિપરિણામથી ઊંચે ગમન કરે છે. અને ધનુષ્ય ખેંચીને બાણને છોડવાથી અગર કુંભારનું ચક્ર, તે જેમ પૂર્વપ્રયોગથી ગતિ કરે છે, તેમ જીવ પણ ઊર્ધ્વ ગતિ કરે છે. (૧૮૪૪)

મંદિક — શું અરૂપી પણ સક્રિય હોય ? આકાશાદિ અરૂપી પદાર્થો નિષ્ક્રિય જ છે તો આપ આત્માને સક્રિય કેવી રીતે માનો છો ?

૧. લાડ ય એરડફલે અગ્ની ધૂમો ય દ્વિષ્ઠ ધનુષ્ઠિમુક્તા ।

ગદ પુસ્તકઓગેણં ણવ સિદ્ધાણ વિ ગદ્દે ડ ॥ ”

મગવાન—હું તને જ પૂછું છું કે અરૂપી એવા આકાશાદિ છે તો પછી આત્મા અરૂપી છતાં ચેતન કેમ છે? જેમ અરૂપી છતાં આત્મા અરૂપી આત્મામાં ચેતન્ય એ વિશેષ ધર્મ છે તેમ સક્રિયત્વ એ છેતાં વ્રક્રિય પણ વિશેષ ધર્મ છે એમાં શો વિરોધ છે? (૧૮૪૫)

વળી, આત્માનું સક્રિયત્વ અનુમાનથી પણ સિદ્ધ છે. તે આ પ્રમાણે — આત્મા સક્રિય છે, કતાં હોવાથી, કુંભારની જેમ. અથવા ભોક્તા હોવાથી આત્મા સક્રિય છે અથવા દેહપરિસ્પન્દ પ્રત્યક્ષ હોવાથી આત્મા સક્રિય હોવો જોઈએ. જેમ યન્ત્રપુરુષમાં પરિસ્પન્દ દેખાય છે તેથી તે સક્રિય છે તેમ આત્મામાં પણ દેહપરિસ્પન્દ પ્રત્યક્ષ હોવાથી તે પણ સક્રિય છે. (૧૮૪૬)

મંડિક—દેહમાં પરિસ્પન્દ છે તેથી દેહને સક્રિય માનવો જોઈએ, આત્માને નહિ.

મગવાન—દેહના પરિસ્પન્દમાં આત્માનો પ્રયત્ન કારણ છે, તેથી આત્માને સક્રિય માનવામાં આવ્યો છે.

મંડિક—પણ પ્રયત્ન એ તો ક્રિયા નથી. તેથી પ્રયત્નને કારણે આત્માને સક્રિય ન મનાય.

મગવાન—પ્રયત્ન લલેને ક્રિયા ન હોય, પણ જ આકાશની જેમ નિષ્ક્રિય હોય તેમાં પ્રયત્ન પણ ન સંભવે, તેથી આત્માને સક્રિય માનવો જોઈએ. વળી વસ્તુતઃ પ્રયત્ન એ પણ ક્રિયા જ છે. અને ધારો કે તે ક્રિયા નથી તો પછી અમૂર્ત એવો પ્રયત્ન દેહના પરિસ્પન્દમાં શા હેતુથી કારણ બને છે તે બતાવવું જોઈએ.

મંડિક—પ્રયત્નને બીજા કશા હેતુની અપેક્ષા નથી, તે સ્વતઃ જ દેહ-પરિસ્પન્દમાં નિમિત્ત બને છે.

મગવાન—તો પછી સ્વતઃ આત્માથી જ દેહપરિસ્પન્દ થાય છે તેમ માનો; વ્યર્થ એવા પ્રયત્નને શા માટે માનવો?

મંડિક—દેહપરિસ્પન્દમાં કોઈ અદૃષ્ટને જ કારણ માનવું જોઈએ, આત્મા તો નિષ્ક્રિય હોવાથી કારણ બની શકે નહિ.

મગવાન—તે અદૃષ્ટ કારણ મૂર્ત છે કે અમૂર્ત? જો અમૂર્ત હોય તો પછી આત્મા પોતે જ શા માટે દેહપરિસ્પન્દનું કારણ ન બને? આત્મા પણ અમૂર્ત છે. અને જો અદૃષ્ટ કારણ મૂર્ત હોય તો પછી તે કાર્મણુ દેહ જ સંભવે, અન્ય નહિ. પણ તે કાર્મણુ શરીરમાં પણ જો પરિસ્પન્દ હોય તો જ તે બાહ્ય શરીરના પરિસ્પન્દમાં કારણ બની શકે, અન્યથા નહિ. એટલે પાછો પ્રશ્ન થાય કે તે કાર્મણુ શરીરના પરિસ્પન્દમાં શું કારણ છે? અને જો એનું કારણ હોય તેમાં

પણ પરિસ્પન્દનું કારણ કેઈ અન્ય હોવું જોઈએ—આમ અનવસ્થા દોષ આવે છે. અને જો કર્મણુ દેહમાં સ્વભાવથી જ પરિસ્પન્દ માનવામાં આવે તો બાહ્ય શરીરમાં પણ સ્વભાવથી પરિસ્પન્દ માનવો જોઈએ; અદૃષ્ટ એવા મૂર્ત કર્મણુ શરીરને શા માટે પરિસ્પન્દનું કારણ માનવું ?

મટિક—હા, એ જ બસબર છે. બાહ્ય શરીરમાં પરિસ્પન્દ સ્વભાવથી જ થાય છે, માટે તે કારણે આત્માને સક્રિય માનવાની આવશ્યકતા નથી.

મગવાન—પણ શરીરમાં જે પ્રકારનો પ્રતિનિયત વિશિષ્ટ પરિસ્પન્દ દેખાય છે તે સ્વાભાવિક માની શકાય નહિ, કારણ કે શરીર જડ છે. “જે વસ્તુ સ્વાભાવિક હોય છે અર્થાત્ બીજા કોઈ કારણની અપેક્ષા નથી સમજતી તે વસ્તુ સદૈવ હોય છે અથવા કદી નથી હોતી.” આ ન્યાયે શરીરમાં જે પરિસ્પન્દ સ્વાભાવિક હોય તો તે સદૈવ એક જવો જ હોવો જોઈએ, પણ વસ્તુતઃ શરીરની બેથ નાના પ્રકારની છતાં અમુક પ્રકારે નિયત જ દેખાય છે તેથી તેને સ્વાભાવિક માની શકાય નહિ; એટલે કર્મસંહિત આત્માને જ શરીરની પ્રતિનિયત વિશિષ્ટ એવી ક્રિયામાં વ્યાપાર માનવો જોઈએ. તેથી આત્મા સક્રિય જ છે. (૧૮૪૭-૪૮)

મટિક — સંસારી જીવ સકર્મ હોવાને કારણે સક્રિય સિદ્ધ થયો, પણ મુક્તાત્મામાં તો કર્મ નથી તેથી તે તો નિઃક્રિય જ હોવો જોઈએ. છતાં તેને સક્રિય માનતા હો તો તેમાં શું કારણ છે ?

મગવાન — મેં તને બતાવ્યું તો છે જ કે મુક્તાત્માની ગતિક્રિયા સ્વાભાવિક તથા ગતિપરિણામને કારણે થાય છે. અને એ પણ બતાવ્યું છે કે કર્મવિનાશથી જેમ સિદ્ધત્વરૂપ ધર્મને જીવ પ્રાપ્ત કરે છે તેમ તથાવિધ ગતિપરિણામને પણ પ્રાપ્ત કરે છે. (૧૮૪૯)

મટિક — મુક્તાત્મામાં ગતિ છે એ આપનું કહેવું યુક્તિયુક્ત છે; પણ હવે પ્રશ્નને થાય છે કે સિદ્ધાલયથી આગળ પણ તેની ગતિ કેમ નથી થતી ?

મગવાન — કારણ કે ત્યાર પછી ગતિસહાયક દ્રવ્ય ધર્માસ્તિકાયનો અભાવ છે.

મટિક — આગળ ધર્માસ્તિકાય શા માટે નથી ?

મગવાન — ગતિસહાયક ધર્માસ્તિકાય લોકમાં જ છે, અલોકમાં નથી.

સિદ્ધાલયથી આગળ અલોક છે તેથી તેમાં ધર્માસ્તિકાય નથી.

અલોકમાં ગતિ નથી અતઃ જીવની ગતિ પણ તેથી આગળ નથી થતી. (૧૮૫૦)

મટિક — પણ લોકથી ભિન્ન એવો અલોક છે તેમાં શું પ્રમાણ છે ?

મગવાન — લોકનો વિપક્ષ હોવો જોઈએ, કારણ કે તે વ્યુત્પત્તિવાળા શુદ્ધ પદનો અભિધેય છે. જે વ્યુત્પત્તિવાળા શુદ્ધ પદથી અભિધેય અલોકમાં હોય છે તેનો વિપક્ષ હોય છે, જેમ ઘટનો અઘટ. તે જ પ્રકારે પ્રમાણ લોકનો પણ વિપક્ષ અલોક હોવો જ જોઈએ.

મદિક — લોક નહિ તે અલોક, અર્થાત્ ઘટાદિ પદાર્થમાંથી કોઈને પણ અલોક કહી શકાય છે તો એ બધાથી સ્વતંત્ર એવો અલોક માનવાની શી આવશ્યકતા છે ?

મગવાન — અલોકને ઘટાદિ પદાર્થરૂપ નહિ, પણ એ બધાથી સ્વતંત્ર માનવાની આવશ્યકતા એટલા માટે છે કે અહીં પૃથ્વીદાસનિષેધ અભિપ્રેત છે, એટલે નિષેધને અનુરૂપ જ વિપક્ષ હોવો જોઈએ. પ્રસ્તુતમાં લોક નિષેધ છે અને તે આકાશવિશેષ છે એટલે અલોક પણ તેને અનુરૂપ જ હોવો જોઈએ. જેમકે આ ‘અપાંડિત છે’ એમ કહેવાથી કેવળ અભાવ નથી સમજાતો કે કોઈ અચેતન ઘટાદિ વસ્તુનો પણ તેથી બોધ નથી થતો, પણ વિશિષ્ટ જ્ઞાન રહિત કોઈ ચેતન પુરુષ વિશેષનો જ બોધ થાય છે; એવી રીતે અહીં પણ વસ્તુભૂત આકાશ-વિશેષનો જ બોધ અલોક શબ્દથી થવો જોઈએ. કહ્યું પણ છે કે —

“ ૧ જે કાર્યને નન્યુક્ત કે ‘ઈવ’ યુક્ત કહેવામાં આવ્યું હોય છે તેથી સમાન પણ અન્ય એવા અધિકરણનો — પદાર્થનો, લોકને વિશે પણ બોધ કરાય છે. ”

“ ૨ નન્ અને ઇવયુક્ત પદનો અર્થ અન્ય પણ સદશ એવું અધિકરણ — વસ્તુ સમજાય છે. ”

સારાંશ એ છે કે લોકનો વિપક્ષ અલોક પણ માનવો જોઈએ.

આ પ્રકારે લોક અને અલોક એ બન્ને વસ્તુભૂત હોવાથી લોકને અલોકથી ભિન્ન કરનાર કોઈ તત્ત્વ પણ સિદ્ધ થાય છે. અને તે ધર્મ અને ધર્માધર્માસ્તિકાઓની અધર્માસ્તિકાય છે. અર્થાત્ જેટલા આકાશક્ષેત્રમાં ધર્મ-અધર્મ મિદ્ધિ છે તે લોક છે. એ રીતે તે બન્ને અસ્તિકાર્યો લોકનો પરિચ્છેદ ન કરાવતા હોય તો આકાશ સર્વત્ર સમાનભાવે વ્યાપ્ત છે છતાં ‘આ લોક’ અને ‘તે અલોક’ એવો ભેદ શાથી પડે ? (૧૮૫૨)

ઉક્ત પ્રકારે અલોકાકાશથી ધર્મ અને અધર્મ એ બન્ને અસ્તિકાય વડે કરીને લોકાકાશનો વિભાગ ન થતો હોય તો જીવ અને પુદ્ગલને ગતિ કરવામાં કશાનો પ્રતિઘાત ન હોવાથી તેઓ અપ્રતિહત ગતિ થઈ જાય અને અલોક તો

૧ “નન્યુક્તમિવયુક્તં વા યદ્ધિ કાર્યં વિધીયત્તે ।

તુન્યાધિકરણેડન્યસ્મિન્લોકેડપ્યવગતિતથા ॥”

૨ “નન્-ઇવયુક્તમન્યસદ્દશાધિકરણં તથા ત્યર્થગતિ . ॥”

અનંત હોવાથી તેમની ગતિનો કયાંય અંત જ ન આવે. અને જો તે પ્રકારે જીવ અને પુદ્ગલની ગતિનો અંત જ ન હોય તો જીવ-પુદ્ગલનો સંબંધ જ ન થાય. અને જો તેમનો સંબંધ ન થાય તો પુદ્ગલ રૂકાંધીની ઔદારિક આદિ વિચિત્ર રચના પણ ન બને અને પરિણામે બંધ-મોક્ષ-સુખ-દુઃખ ઇત્યાદિ સાંસારિક વ્યવહારનો લોપ થાય. માટે લોકલોકનો વિભાગ માનવો જોઈએ અને તે વિભાગ કરનાર ધર્મ અને અધર્મ એ બન્ને અસ્તિકાયો પણ માનવા જોઈએ.

(૧૮૫૩)

જેમ માછલાની ગતિ પાણી વિના નથી થતી થતી તેમ ગતિસહાયક દ્રવ્ય લોકથી પર અલોકમાં ન હોવાથી જીવ અને પુદ્ગલની ગતિ પણ અલોકમાં નથી થતી; એટલે લોકમાં ગતિસહાયક એવું ધર્માસ્તિકાય દ્રવ્ય માનવું જોઈએ જે લોકપરિમાણ છે.

(૧૮૫૪)

વળી લોક પ્રમેય છે તેથી તેનું કોઈ પરિમાણ કતાં દ્રવ્ય અવશ્ય હોવું જોઈએ. જેમ જય હોવાથી તેના પરિચ્છેદક જ્ઞાનનું અસ્તિત્વ મનાય છે તેમ લોકના પરિમાણકતાં દ્રવ્યનું — ધર્માસ્તિકાયનું અસ્તિત્વ માનવું જોઈએ.

અથવા, જીવ અને પુદ્ગલો જ લોક કહેવાય છે. અને તે પ્રમેય છે તેથી તેનું પરિમાણકતાં દ્રવ્ય કોઈ હોવું જોઈએ. જેમ શાસ્ત્રાદિ ધ્યાન્ય પ્રમેય છે તો તેનું પરિમાણકતાં દ્રવ્ય પ્રસ્થ છે તેમ જીવ-પુદ્ગલોત્ક્રમક લોકનું પરિમાણકતાં દ્રવ્ય ધર્માસ્તિકાય છે. અને આકાશ તો સર્વત્ર સમાન હોવાથી જો અલોક માનવામાં આવે તો જ ધર્માસ્તિકાયની સાર્થકતા થાય. માટે ધર્માસ્તિકાયથી પરિચ્છિન્ન એવા લોકથી ભિન્ન અલોક માનવો જોઈએ અને લોકના અગ્રભાગમાં જ સિદ્ધ અવસ્થિત થઈ જાય છે એમ માનવું જોઈએ.

(૧૮૫૫)

મંડિક -- સિદ્ધાંતુ સ્થાન તે સિદ્ધસ્થાન કહેવાય આથી તે સિદ્ધાંતુ અધિકરણ છે. અને જે અધિકરણ હોય છે ત્યાંથી તો પતન અવશ્ય થાય છે; જેમ વૃક્ષથી ફેલતું અથવા પર્વતોત્ક્રમ સ્થાનથી દેવદત્તનું; માટે સિદ્ધસ્થાનમાંથી સિદ્ધાંતુ પણ પતન થવું જોઈએ.

મગવાન -- અહીંયાં ‘સિદ્ધાંતુ સ્થાન’ એમાં જે છટ્ટી વિભક્તિ છે તે કતાંઅર્થમાં સમજવાની છે, એટલે કે સિદ્ધકર્તૃક સ્થાન અર્થાત્ સિદ્ધસ્થાનથી ‘સિદ્ધ રહે છે’ એવો તેનો અર્થ થાય છે. આથી સિદ્ધ અને પતન નથી તેના સ્થાનનો ભેદ નહિ પણ અભેદ વિવક્ષિત છે. સારાંશ એ છે કે સિદ્ધનું સ્થાન સિદ્ધથી જુદું નથી જેથી તે સ્થાનથી પતન માનવું પડે.

(૧૮૫૬)

અથવા, સિદ્ધથી સ્થાનનો લોદ માનીએ તો પણ એ સ્થાન આકાશ જ છે. અને આકાશ તો નિત્ય હોવાથી તેનો વિનાશ થતો નથી. અને તેથી પતનને અવકાશ નથી. વળી મુક્તાત્મામાં કર્મ પણ નથી અને કર્મ વિના પતન સંભવે કેવી રીતે? સિદ્ધમાં જે ગતિક્રિયાનું પ્રથમ સમર્થન કયું છે તે પણ માત્ર એકસમય માટે હોય છે અને તે પૂર્વપ્રયોગથી થાય છે ઇત્યાદિ બતાવ્યું જ છે; એટલે તે ગતિક્રિયા પણ પુનઃ થતી જ નથી; તેથી પણ પતનને અવકાશ નથી. વળી, પોતાનો પ્રયત્ન, આકર્ષણ, વિકર્ષણ, ગુરુત્વાદિ આ બધાં કારણો પતનનાં છે, પણ તેમનો સંભવ મુક્તમાં છે નહિ, કારણ કે તદુત્પાદક કારણનો અભાવ છે; એટલે સિદ્ધનું પતન કેવી રીતે થાય? (૧૮૫૭)

વળી, ‘સ્થાન છે માટે પતન હોવું જોઈએ’ એ નિયમ જ બ્યભિચારી છે; તેથી પણ મુક્તમાં પતન માની શકાય નહિ. આકાશને નિત્ય સ્થાન છે છતાં આકાશનું પતન થતું નથી, એટલે સ્થાન છતાં આકાશનું પતન જો ન હોય તો મુક્તને પણ સ્થાન છતાં શા માટે પતન માનવું? વળી ‘સ્થાન છે માટે પતન છે’ એમ કહેવું એ તો સ્વવચનથી જ વિરુદ્ધ છે. વસ્તુતઃ એમ કહેવું જોઈએ કે ‘અસ્થાન છે માટે પતન છે.’ સારાંશ એ છે કે સ્થાનને કારણે સિદ્ધનું પતન માની શકાય નહિ. (૧૮૫૮)

મઙ્ક — ભવ અર્થાત સંસારમાંથી જ સિદ્ધ થાય છે એટલે બધા મુક્તોમાં એક એવો મુક્ત હોવો જોઈએ જે સર્વસિદ્ધામાં આદિ હોય.

મગવાન — તું એમ નિયમ કરવા માગે છે કે જેમાં સાદૃશ્ય-કાર્યત્વ હોય તેમાં કોઈ ને કોઈ પ્રથમ હોવું જોઈએ. પણ એવો નિયમ આદિસિદ્ધ કોઈનથી બ્યભિચારી છે, કારણ કે રાત અને દિવસ આદિવાળા હોવા છતાં કાલ અનાદિ હોવાથી કોઈપણ એક રાત કે દિવસને સર્વપ્રથમ નથી કહી શકાતાં, તેવી જ રીતે મુક્ત જીવ પણ આદિવાળા છતાં કોઈ પણ મુક્તને કાળની અનાદિતાને કારણે સર્વપ્રથમ કહી શકાતો નથી. (૧૮૫૯)

મઙ્ક — અનાદિકાલથી નવા નવા સિદ્ધો થતા આવે છે અને સિદ્ધક્ષેત્ર તો પરિમિત છે તેથી તેમા અનંત સિદ્ધોનો સમાવેશ શી રીતે થઈ શકે?

મગવાન — મુક્ત જીવો અમૂર્ત છે તેથી પરિમિત ક્ષેત્રમાં પણ અનંત મુક્તોના સમાવેશમાં કશી જ બાધા નથી. જેમ પ્રત્યેક દ્રવ્ય સિદ્ધોનો સમાવેશ અનંત સિદ્ધોનાં અનંત જ્ઞાન અને દર્શનનો વિષય બને છે — અર્થાત એક જ દ્રવ્યમાં અનંત જ્ઞાન અને દર્શનો જો રહી શકતાં હોય અને એક જ નતકીમાં હજારો પ્રેક્ષકોની દષ્ટિ સમાઈ શકતી હોય તો પરિમિત ક્ષેત્રમાં

અનંત સિદ્ધાંતો સમાવેશમાં શી બાધા આવી શકે? વળી, નાના એવા ઓરડામાં અનેક દીપનો મૂર્ત પ્રકાશ સમાઈ જાય છે તો અમૂર્ત અનંત સિદ્ધાંતો પરિમિત ક્ષેત્રમાં સમાવેશ કેમ ન થઈ શકે? (૧૮૬૦)

આ પ્રકારે યુક્તિથી બંધ-મોક્ષની વ્યવસ્થા સિદ્ધ છે તેથી તારે તે માનવી જ જોઈએ. અને વેદમાં પણ બંધ અને મોક્ષનું પ્રતિપાદન વેદવાક્યનો કરવામાં આવ્યું જ છે. “ન દિં વૈ સશરીરસ્ય પ્રિયાપ્રિયો-સમન્વય રપહનિરસિન અશરીરં વા વસન્તં પ્રિયાપ્રિયે ન સ્પૃશતઃ ॥” ઇત્યાદિ વેદવાક્યોનો તું યથાવત્ અર્થ બાજુતો નથી તેથી જ તને બંધ અને મોક્ષના વિશે શંકા થાય છે. પણ તારે એવી શંકા કરવી જોઈએ નહિ, કારણ કે ઉક્ત વાક્યના પૂર્વાર્ધમાં શરીર સહિત જીવ વિશે અને ઉત્તરાર્ધમાં શરીરરહિત જીવ વિશે કહેવામાં આવ્યું છે, તેથી સ્પષ્ટરૂપે પૂર્વાર્ધથી બંધનું અને ઉત્તરાર્ધથી મોક્ષનું પ્રતિપાદન સિદ્ધ થાય છે.

વળી, “સ ણ્ય વિગુણો વિમુર્તઃ વ્રધ્યતે” ઇત્યાદિ વાક્યોનું તાત્પર્ય તું સંસારી જીવને બંધ-મોક્ષ નથી એવું સમજે છે, પણ વસ્તુતઃ એ વાક્ય તો મુક્ત જીવના સ્વરૂપને પ્રતિપાદન કરનારું છે. મેં પણ તને બતાવ્યું જ છે કે મુક્તને તો બંધાદિ છે જ નહિ. એટલે ઉક્ત યુક્તિનું સમર્થન વેદવાક્યોથી પણ થાય છે, તેથી તારે બંધ-મોક્ષ વિશે શંકા ન કરવી જોઈએ. (૧૮૬૧-૬૨)

આ પ્રમાણે જ્યારે જરા-મરણથી રહિત એવા ભગવાને મંડિકના સંશયનું નિવારણ કર્યું ત્યારે તેણે પોતાના સાગ્રજણસો શિષ્યો સાથે દીક્ષા અંગીકાર કરી. (૧૮૬૩)

સાતમા ગણધર મૌર્યપુત્ર

દેવચર્યા

મંડિકને દીક્ષિત થયેલો જાણીને મૌર્યપુત્રે પણ વિચાર્યું કે ‘હું પણ જગવાન પાસે જઈ, વંદના કરું અને તેમની સેવા કરું;’ અને તે જગવાન પાસે આવી પહોંચ્યો. (૧૮૬૪)

જાતિ-જન્મ-મરણથી મુક્ત એવા જગવાન સર્વજ્ઞ-સર્વદર્શી હતા તેથી તેમણે તેને ‘મૌર્યપુત્ર કાસ્યપ’ એમ નામ-ગોત્રથી ઓળખ્યો. (૧૮૬૫)
દેવ વિશે મદેહ અને તેને કબ્જું કે તાસ મનમાં દેવ છે કે નથી એવો સંદેહ છે, કાસ્ય કે તું વેદનાં પરસ્પર વિશેષી અર્થવાળાં વાક્યો સાંભળે છે; જેવાં કે “૧” સ एष यज्ञायुधी यजमानोऽज्जसा स्वर्गलोके गच्छति” ઇત્યાદિ અને “અપામમોમમૃતા અમૂમ, અગમ્ય ય્યોતિરગ્નિદામ દેવાન્, કિ નન્મશ્માન્ કૃણવદગતિઃ કિમુ ધૃતિર્મૃતમર્ત્યમ્ય” ઇત્યાદિ વાક્યોના આધારે તને એમ લાગે છે કે સ્વર્ગમાં વસનારા દેવો છે. પણ તેથી વિશેષી અર્થનું પ્રતિપાદન કરનારાં વેદનાં વાક્યો પણ તું સાંભળે છે; જેવાં કે — “૩” કા જાનાતિ માયોપમાન્ ગૌર્વાણાનિન્દ્ર-યમ-વ્રહ્મણ-કુબેરાદાન્” ઇત્યાદિ તેથી તને લાગે છે કે દેવો તો છે જ નહિ.

વસ્તુતઃ એ વાક્યોનું તાત્પર્ય તને અજ્ઞાત છે તેથી જ તને સંશય છે. હું તને તેનો યથાર્થ ભાવ બતાવીશ તેથી તારા સંશયનું નિવારણ થઈ જશે. (૧૮૬૬)

૧. યજ જેનું શસ્ત્ર છે તેવો યજમાન નિશ્ચિતરૂપે સ્વર્ગલોકમાં જાય છે

૨. મુદ્રિત ગણધરવાદમા પાદ શુદ્ધ નથી તેથી ઉપર આપેલ શુદ્ધ પાદને આધારે આ પ્રમાણે અર્થ થાય છે.

“હે અમૃત-સોમ ! અમે તને-સોમને પીધા અને અમર થયા પ્રકાશ પામ્યા અને દેવોને જાણ્યા. હવે ભણા, શરૂ અમને શું કરવાનો ? કેમકે મરણશીલ માનવની ધૃતતા-આજી તે અમારે મારે શા હિસાબની ?”

સાચણે કરેલ અર્થ કરનાં ગ્રંથિથે કરેલ અર્થ વધારે સંગત લાગવાથી તે અનુસારે અહીં અર્થ આપવામા આવ્યો છે જુઓ ૮, ૪૮, ૩ Hymns of The Rigveda, Vol. II.

૩. માયા જેવા ઇન્દ્ર-વરુણ-યમ-કુબેરાદિ દેવોને કોણ જાણે છે ?

વળી, હેવો નથી એવી તારી માન્યતાનું સમર્થન તું યુક્તિથી પણ કરે છે; જેમકે —

તું એમ વિચારે છે કે નારકો તો પરતંત્ર છે અને અત્યંત દુઃખી પણ છે તેથી તેઓ આપણી સમક્ષ આવવા શક્તિમાન નથી; એટલે તેઓ ન હોવાય છતાં બીજાના વચનને પ્રમાણ માનીને નારકોનું અસ્તિત્વ શ્રદ્ધાનો વિષય બને છે. (૧૮૬૭)

પણ હેવો તો સ્વચ્છંદવિહારી છે — એટલે કે તેમને આવતા કોઈ રોકી શકે એમ નથી. અને તેઓ દિવ્ય પ્રભાવવાળા પણ છે, છતાં કદી હોખાતા નથી; એટલે શ્રુતિ-સ્મૃતિમાં હેવોનું અસ્તિત્વ બનાવ્યું છે તોપણ તેમના વિશે સંશય અસ્થાને નથી. (૧૮૬૮)

પણ હે મૌર્યપુત્ર! તારે હેવની સત્તા વિશે સંદેહ કરવો ન જોઈએ. શ્રુતિ-સ્મૃતિના વચનના આધારે જ નહિ, પણ પ્રત્યક્ષ પ્રમાણથી સંશયનું નિવારણ : પણ તું હેવનું અસ્તિત્વ માની લે. અહીં મારા આ દેવો પ્રત્યક્ષ છે સમવસરણમાં જ મનુષ્યથી ભિન્નભતીય એવા ભવનપતિ-વ્યન્નર-જ્યોતિષક-વૈમાનિક એ ચારે પ્રકારના હેવો ઉપસ્થિત છે તેમનું તું પ્રત્યક્ષ દર્શન કરી લે અને તારા સંશયનું નિવારણ કરી લે. (૧૮૬૯)

મૌર્યપુત્ર — પણ અહીં જોયા પહેલાં મને જે સંશય થયો હતો તે તો યુક્તિ-યુક્ત જ હતો ને?

મગવાન — ના, કારણ કે મારા સમવસરણમાં તું આવ્યો તે પહેલાં પણ તું બીજા હેવોને ભણે ન હોતો હોય, પણ સૂર્ય ચંદ્રાદિ જ્યોતિષક હેવ તો તને પ્રત્યક્ષ હતા જ. તેથી ‘હેવો કદી હોખાયા નથી, માટે હેવ વિશેનો સંશય યોગ્ય છે’ તેમ માનવું જોઈએ નહિ તને આથી પહેલાં પણ હેવના એકદેશનું પ્રત્યક્ષ હતું જ, તેથી સમસ્ત હેવ વિશેની શંકા અસ્થાને જ હતી.

વળી, લોકમાં હેવકૃત અનુગ્રહ અને પીડ બન્ને છે તેથી પણ હેવનું અસ્તિત્વ માનવું જોઈએ, કારણ કે લોકનું ભલું-ભૂકું કરનાર જેમ અનુમાનથી બિદ્ધિ રાજાનું અસ્તિત્વ માનવામાં આવે છે તેમ હેવો પણ કોઈને વૈભવ આપી દે છે અને બીજા કોઈના વૈભવનો નાશ કરે છે; તેથી રાજાની જેમ હેવોનું પણ અસ્તિત્વ માનવું જોઈએ. (૧૮૭૦)

મૌર્યપુત્ર — શૂન્યનગરની જેમ ચંદ્રવિમાન સૂર્યવિમાન આદિ આલય — નિવાસસ્થાન જણાય છે, તેમાં વસનારા કોઈ છે જ નહિ; એટલે ચંદ્ર સૂર્યાદિના પ્રત્યક્ષ થવાથી હેવો પણ પ્રત્યક્ષ થઈ ગયા એમ કેમ કહેવાય?

મગવાન — પણ જો તું ચંદ્ર સૂર્યને આલય માનતો હો તોપણ તેમાં કોઈ વસનાર તો હોવો જ જોઈએ; અન્યથા તેને આલય કહી શકાય નહિ. જેમ

વસન્તપુરનાં આલયોમાં દેવદત્તાદિ રહે છે માટે જ તે આલય કહેવાય છે, તે જ પ્રકારે સૂર્યચંદ્ર પણ એ આલય હોય તો તેમાં કોઈ ને કોઈ રહેતું જ હોવું જોઈએ. જે રહે છે તે જ દેવો કહેવાય છે.

મૌર્યપુત્ર — આલય હોવાથી તેમાં કોઈ દેવદત્ત જેવા મનુષ્યો રહેતા હશે; પણ તે દેવ છે એમ શાથી કહો છો ?

મગવાન — તું પોતે જ પ્રત્યક્ષ કરે છે કે આ દેવદત્તના આલય કરતાં તે આલયો વિશિષ્ટ છે, તેથી તે આલયોમાં વાસ કરનારાં પણ દેવદત્તથી વિશિષ્ટ જ હોવા જોઈએ, એમાં શું આશ્ચર્ય છે ? માટે તેઓ દેવ છે એમ માનવું જોઈએ.

મૌર્યપુત્ર — આપે એવો નિયમ બનાવ્યો કે ‘તે આલય છે માટે તેમાં રહેનાર કોઈ હોવું જોઈએ’; પણ આ નિયમ અયુક્ત છે, કારણ કે શૂન્ય ગૃહો આલય કહેવાય છે છતાં તેમાં વસનાર કોઈ જ નથી.

મગવાન — કહેવાનું તાત્પર્ય એ છે કે જે આલય હોય તે સર્વદા શૂન્ય ન હોઈ શકે; તેમાં ક્યારેક તો કોઈ ને કોઈ રહે જ છે. તેથી ચંદ્રાદિમાં પણ નિવાસ કરનારા દેવો સિદ્ધ થાય છે (૧૮૭૧)

મૌર્યપુત્ર — આપ જેને આલય કહો છો તે વસ્તુતઃ આલય છે કે નહિ એનો જ જ્યાં નિર્ણય નથી ત્યાં ‘તે નિવાસસ્થાન છે માટે તેમાં કોઈ વાસ કરનાર હોવું જોઈએ’ એમ કહેવું તે નિર્મૂલ છે. સંભવ છે કે આપ જેને સૂર્ય કહો છો તે અગ્નિના ગોળો જ હોય અને જેને ચંદ્ર કહો છો તે સ્વભાવતઃ સ્વચ્છ જલ જ હોય. એમ પણ બન્ને કે તે જ્યોતિષક વિમાનો પ્રકાશમાન રત્નોના ગોળા જ હોય.

મગવાન — તે દેવોના રહેવાનાં વિમાનો જ છે, કારણ કે તે વિદ્યાધરોના વિમાનોની જેમ રત્નનાં બનેલાં છે અને આકાશમાં ગમન પણ કરે છે. વાદળા અને વાયુ પણ આકાશમાં ગમન કરે છે છતાં તેને વિમાનો ન કહી શકાય, કારણ કે તે રત્નનાં બનેલાં નથી. (૧૮૭૨)

મૌર્યપુત્ર — સૂર્ય-ચંદ્રવિમાનો એ માયાવીની માયા કેમ ન હોય ?

મગવાન — વસ્તુતઃ એ માયિક નથી છતાં માનીએ કે તે માયિક છે તો-પણ એ માયાને કરનારા દેવો તો માનવા જ પડશે, કારણ કે માયાવી વિના તો માયા સંભવે શી રીતે ? મનુષ્યો તો એવી વિક્રિયા કરી શકતા નથી, એટલે ન છૂટકે દેવો જ માનવા પડે છે. વળી સૂર્ય-ચંદ્રવિમાનોને તું માયિક કહે છે તે પણ અયુક્ત જ છે, કારણ કે માયા તો ક્ષણેક પછી નષ્ટ થઈ જાય છે, પણ ઉક્ત વિમાનો તો સદા સર્વ દ્વારા ઉપલબ્ધ હોવાથી શાશ્વત છે. ચંપા કે પાટલિપુત્ર જેટલું સત્ય છે તેવું જ સત્ય એ પણ છે. (૧૮૭૩)

વળી, આ લોકમાં જેઓ પ્રકૃષ્ટ પાપ કરે છે તેમને માટે તેનું ફળ ભોગવવા પરલોકમાં નારકાનું અસ્તિત્વ મનાયું છે, તે જ પ્રમાણે આ લોકમાં જે પ્રકૃષ્ટ પુણ્ય કરે છે તેમને માટે તેનું ફળ ભોગવવા અન્યત્ર દેવાનું અસ્તિત્વ પણ સ્વીકાર્યું જ નોંધીએ.

મૌર્યપુત્ર—આ સંસારમાં જ પોતાના પ્રકૃષ્ટ પાપનું ફળ ભોગવનારા અતિ-દુઃખી એવાં મનુષ્યો અને તિથિયા છે અને પોતાના પ્રકૃષ્ટ પુણ્યનું ફળ ભોગવનારા અતિ સુખી એવાં મનુષ્યો પણ છે જ એમ જો માની લઈએ તો અદૃષ્ટ એવા નારક અને દેવને જુદા માનવાની શી આવશ્યકતા રહે છે ?

મગવાન—આ સંસારમાં સુખી અને દુઃખી મનુષ્યો અને તિથિયા છે છતાં નારક અને દેવયોનિ જુદી માનવાનું કારણ એ છે કે પ્રકૃષ્ટ પાપનું ફળ માત્ર દુઃખ જ હોયું નોંધીએ અને પ્રકૃષ્ટ પુણ્યનું ફળ માત્ર સુખ જ હોયું નોંધીએ. આ દૃષ્ટ સંસારમાં એવું કોઈ પ્રાણી નથી દેખાતું જે માત્ર દુઃખી જ હોય અને તેને સુખનો લેશ પણ ન હોય અને એવું પણ કોઈ પ્રાણી નથી દેખાતું જે માત્ર સુખી જ હોય, તેને દુઃખનો છાંટો પણ ન હોય. મનુષ્ય ગમે તેટલો સુખી હોય છતાં તેને છેવટે રોગ-જરા-ઈષ્ટવિયોગ આદિથી યોડું તો દુઃખ થાય જ છે. એટલે એવી પણ યોનિ હોવી નોંધીએ જેમાં પોતાના પ્રકૃષ્ટ પાપનું ફળ માત્ર દુઃખ જ અને પ્રકૃષ્ટ પુણ્યનું ફળ માત્ર સુખ જ મળે. એવી યોનિઓ તે કમશઃ નારક અને દેવયોનિ છે. તેથી તેમનું પૃથગસ્તિત્વ માનવું નોંધીએ. (૧૮૭૪)

મૌર્યપુત્ર — પણ આપના કહેવા પ્રમાણે જો દેવો હોય જ તો તે સ્વૈરવિહારી હોવાને કારણે મનુષ્યલોકમાં શા માટે નથી આવતા ?

મગવાન — તેઓ અહીં નથી જ આવતા એવું તો નથી, કારણ કે તું તેમને આ લોકમાં સમવસરણમાં જ બેઠેલા જુએ છે. હા, સામાન્યરીતે તેઓ નથી દેવો કેમ નથી આવતા તે વાત સાચી છે, પણ તેનું કારણ એ નથી કે દેવો આવતા ? જ નથી, પણ આ કારણો છે — તેઓ સ્વર્ગમાં દિવ્ય વસ્તુમાં આસક્ત થઈ જાય છે, સ્વર્ગના વિષયભોગમાં લિપ્ત થઈ જાય છે, ત્યાંનું કાર્ય જ સમાપ્ત નથી થતું, અહીં તેમને આવવાનું આસ કશું પ્રયોજન નથી, અને આ મનુષ્યલોકની દુર્ગન્ધને કારણે તેઓ અહીં આવતા નથી. (૧૮૭૫)

આ બધાં ન આવવાનાં કારણો છતાં તેઓ ક્યારેક આ લોકમાં આવે પણ છે. તીર્થંકરનાં — જન્મ — દીક્ષા — કેવળ — નિર્વાણ એ બધા દેવો અહીં મહોત્સવ પ્રસંગે તેઓ આ લોકમાં આવે છે; તેમાંના કેટલાક કેમ આવે ? ઇન્દ્ર આદિ સ્વયં ભક્તિપૂર્વક આવે છે, કેટલાક તેમના અનુસરણથી આવે છે, અને કેટલાક પોતાના સંશયના નિવારણ અર્થે આવે છે. આ ઉપરાંત પણ દેવોનાં અહીં આવવાનાં કારણો છે; જેવાં કે પૂર્વ

ભવના પુત્ર-મિત્રાદિના સગને કારણે, મિત્રાદિને પ્રતિબેદ હોવા આવવાનો પૂર્વસંકેત હોય તો, તપસ્યા ગુણથી આકૃષ્ટ થઈ, પૂર્વભવના વૈરીને પીડા દેવા, મિત્રનો ઉપકાર કરવા અને કામકાંડ અર્થે પણ દેવો આ લોકમાં આવે છે, અને કેટલીક વખતે કોઈ સાધુ આદિની પરીક્ષાને બહાને પણ આવે છે (૧૮૭૬-૭૭)

મૌર્યપુત્ર—દેવસિદ્ધિમાં અન્ય કોઈ પ્રમાણ છે ?

મગવાન — હા, અનુમાન પ્રમાણ છે તે આ પ્રમાણે—દેવના અસ્તિત્વમાં શ્રદ્ધા રાખવી જોઈએ, કારણ કે (૧) જાતિસ્મરણીયની દેવભાષક અન્ય એવો આત્મ પુરુષ પોતાના પૂર્વભવનું જ્ઞાન કરીને પોતે દેવ અનુમાનો હોતો એમ કહે છે, (૨) કેટલાક તપસ્વીઓને દેવો પ્રત્યક્ષ દેખાય છે, (૩) કેટલાક વિદ્યા-મંત્ર-ઉપચારન વડે દેવો દાસ પોતાના કાર્યની સિદ્ધિ કરે છે, (૪) કેટલાક મનુષ્યોમાં અહવિકાર—અર્થાત્ જૂત-પિશાચકૃત વિક્રિયા દેખાય છે. (૫) તપ-દાનાદિ ક્રિયા વડે કરીને ઉપાજિત પ્રકૃષ્ટ પુણ્યનું ફળ હોવું જોઈએ, અને (૬) દેવ એવું અભિધાન છે, માટે આ બધા હેતુઓથી દેવની સિદ્ધિ થાય છે. વળી અધ્યા શાસ્ત્રોમાં દેવાનું અસ્તિત્વ સ્વીકારવામાં આવ્યું છે તેથી પણ દેવો વિશે શંકા કરવી ન જોઈએ.

મૌર્યપુત્ર — આપે કહ્યું કે અહવિકાર હોવાથી દેવાનું અસ્તિત્વ માનવું જોઈએ; પણ મનુષ્યશરીરની અમુક ક્રિયા અહવિકાર છે તે શાથી જાણવું ?

મગવાન — જેમ ચત્રપુરુષમાં ચાલવાની શક્તિ નથી, પણ તેમાં કોઈ પુરુષ પ્રવિષ્ટ હોય તો ચત્રમાં ગતિ આવે છે, તે જ પ્રમાણે મહાવિકારની વિદ્ધિ શરીરમાં અમુક કાર્ય કરવાની શક્તિ ન હોય છતાં જો શરીર એ કાર્ય કરતું હોય તો તેમાં શક્તિસંધિષ્ઠાતા જીવ સિવાયના કોઈ અદૃશ્ય જીવે અધિષ્ઠાન કર્યું હોવું જોઈએ એમ માનવું પડે છે. અને તેવો અધિષ્ઠાતા તે દેવ છે. એને લઈને જ મનુષ્યની શક્તિ બહારનાં કાર્યો એના પોતાના શરીરથી થાય છે. (૧૮૭૮-૭૯.)

મૌર્યપુત્ર — આપે એમ પણ કહ્યું કે દેવ એવું અભિધાન છે માટે પણ દેવનો સ્વીકાર કરવો જોઈએ — આ હેતુનું સ્પષ્ટીકરણ અપેક્ષિત છે.

મગવાન — દેવ એ પદ સાર્થક છે — તેના કોઈ અર્થ હોવો જોઈએ, દેવવદનો માર્ગક્તા કારણ કે તે વ્યુત્પત્તિવાળું શુદ્ધ પદ છે, ઘટ પદની જેમ.

મૌર્યપુત્ર — ‘દેવ’ પદનો અર્થ મનુષ્ય માનો; જેમ કે ગુણસંપન્ન ગણધરાદિ અને ઋદ્ધિસંપન્ન ચક્રવર્તી આદિ. આ બધા સંસારમાં દેવ કહેવાય જ છે, તો પછી અદૃષ્ટ દેવની કલ્પના શા માટે કરવી ?

મગવાન—ગણધર અને ચક્રવર્ત્યાદિને ઉપચારથી દેવ કહેવામાં આવે છે. જેમ કેન્દ્ર મુખ્ય સિંહ ન હોય તો માણવકને ઉપચારથી પણ સિંહ ન કહેવાય તેમ જો મુખ્ય દેવ હોય જ નહિ તો ચક્રવર્ત્યાદિને ઉપચારથી પણ દેવ કહેવાય નહિ. માટે ‘દેવ’ શબ્દનો અર્થ ‘મનુષ્યથી સિદ્ધ દેવ’ માનવો જોઈએ. (૧૮૮૦-૮૧)

મૌર્યપુત્ર — આ પ્રકારે યુક્તિથી સિદ્ધિ છતાં વેદમાં પરસ્પર વિરોધી અર્થવાળાં વાક્યો કેમ છે ?

મગવાન — વેદવાક્યોનો યથાવત્ અર્થ જાણો તો તેમાં પરસ્પર વિરોધી અર્થને બહાલ સંગતિ જણાયો. પહેલી વાત એ છે કે વેદને જો દેવોનું વેદવાક્યોનાં અસ્તિત્વ માન્ય ન હોય તો વેદમાં અનેક ઠેકાણે જે અભિ-સમન્વય હોત્તાદિનું સ્વર્ગકૃણ બતાવ્યું છે જેમકે — ‘અગ્નિહોત્ર જુહવાત્ સ્વર્ગકામઃ’ ઇત્યાદિ — તે અયુક્ત બની જાય. જો દેવોનું જ અસ્તિત્વ ન હોય તો સ્વર્ગ કેને મળે ? માટે દેવોનું અસ્તિત્વ વેદોને માન્ય છે એમ સ્વીકારવું જ જોઈએ.

વળી, દાનાદિનું કૃણ પણ સ્વર્ગમાં મળે છે એવી લોકોની માન્યતા છે તે પણ જો દેવોની સત્તા ન હોય તો નિરાધાર બની જાય. અને “સ एष यज्ञायुवी” ઇત્યાદિ વેદવાક્યો સ્પષ્ટરૂપે દેવોનું અસ્તિત્વ સિદ્ધ કરે છે એ તો તે પ્રથમ સ્વીકાર્યું જ છે.

મૌર્યપુત્ર — એ બધું તો ઠીક જ છે, પણ કો જાનાતિ માયોપમાન્ ગૌર્વાણાનિન્દ્ર-યમ-વરુણ-કુવેરાદીન્” ઇત્યાદિ વાક્યમાં દેવોને માયોપમ શા માટે કહ્યા ?

મગવાન — એ વાક્યનું તાત્પર્ય પણ દેવોનો અભાવ બતાવવાનું નથી; પણ કહેવાનું તાત્પર્ય એ છે કે સ્વયં દેવો પણ અનિત્ય છે તો પછી બીજી સિદ્ધિ તો સુતરાં નિઃસાર અને અનિત્ય હોય જ એમાં શી શંકા ? આ અર્થમાં જ ઇન્દ્રાદિ દેવોને માયોપમ અર્થાત્ માયિક કહ્યા છે. જો એમ ન હોય તો દેવનું અસ્તિત્વ બતાવનારાં વાક્યો અને શ્રુતિમંત્રનાં પદો વડે દેવતાનું આવાહન — એ બધું અસંગત જ થઈ જાય. (૧૮૮૨)

ઉકૂથ-પોડશિઆદિ કંતુ^૨ વડે કરીને “યમ-સોમ-સૂર્ય-” અને સુરયુરુના સ્વારાજ્ય ઉપર જય મળે છે” એવું બતાવનાર વાક્યોમાં દેવનું અસ્તિત્વ સચિત છે જ. તે બધાં જ વાક્યો જો દેવો ન હોય તો નિરર્થક થઈ જાય.

૧. સ્વર્ગની ઇચ્છાવાળો અગ્નિહોત્ર કરે

૨. ચપસહિત યતને કંતુ કહેવાય છે. પણ જેમાં ચપ ન હોય અને દાનાદિ ક્રિયા હોય તે યત કહેવાય છે.

૩. “યમ-સોમ-સૂર્ય-સુરગુહ-સ્વારાજ્યાનિ જયતિ ।”

વળી, જો ઇન્દ્રાદિ દેવતા હોય જ નહિ તો “ઇન્દ્ર ઝાગજ્ઞ મેષાતિથે મેષવૃષણ”
ઇત્યાદિ વાક્યો વડે જો ઇન્દ્રાદિનું આવાહન થાય છે તે પણ નિરર્થક થઈ જાય.
એટલે આ પ્રકારે વેદશાસ્ત્ર અને યુક્તિ એ બન્નેને આધારે તારે દેવોની સત્તા
માનવી જોઈએ. (૧૮૮૩)

આ પ્રમાણે જ્યારે જરા-મરણથી રહિત એવા બગવાને મૌર્યપુત્રના
સંશયનું નિવારણ કર્યું ત્યારે તેણે પોતાના સાસત્રણસો શિષ્યો સાથે દીક્ષા
અંગીકાર કરી. (૧૮૮૪)

આઠમા ગણધર અકંપિત

નારકચર્યા

એ બધાને દીક્ષિત થયેલા બ્રાહ્મીને ‘હું પણ ભગવાનની પાસે જાઉં, વંદના કરું અને સેવા કરું’ એમ વિચારીને અકંપિત પણ ભગવાનની પાસે આવી પહોંચ્યો. (૧૮૮૫)

ભતિ-જરા-મરણથી મુક્ત એવા ભગવાને સર્વજ્ઞ અને સર્વદર્શી હોવાથી તેને “અકંપિત-ગૌતમ” એમ નામ ગોત્રથી બ્રાહ્મણ્યો. (૧૮૮૬)

નારક વિદેશ અને કથું કે ‘નારકો છે કે નહિ?’ એવો તારા સદેહ મનમાં સંશય છે. તેનું કારણ એ છે કે “^૧નારકો વૈષ્ણવ જાયતે યઃ શૂદ્ધાન્નમશ્નાતિ” ઇત્યાદિ વેદવાક્ય સાંભળીને તને થાય છે કે નારકો છે; પણ “^૨ન હ વૈ પ્રેત્ય નારકાઃ” ઇત્યાદિ વાક્યોમાં નારકનો અભાવ સૂચિત થાય છે, તેથી આવા વેદનાં વિશેષી અર્થવાળાં વાક્યોના શ્રવણથી તને સંશય થાય છે કે નારકો હશે કે નહિ પણ તું તે વેદવાક્યોનો ઠીક અર્થ જાણતો નથી, તેથી જ તને એવો સંશય થયો છે. હું તને તેના ખરે અર્થ બતાવીશ જેથી તારો સંશય દૂર થઈ જશે. (૧૮૮૭)

વળી, નારકોના અભાવનું સમર્થન તું સુકિતથી પણ કરે છે અને માને છે કે — આ ચંદ્ર-સૂર્ય અને ખીજા દેવો તો પ્રત્યક્ષ દેખાય છે અને જે દેવો પ્રત્યક્ષ નથી થતા તેમની પણ સિદ્ધિ અનુમાનથી થઈ શકે છે; જેમકે — વિદ્યા-મન્ત્રની સાધના દ્વારા ફલસિદ્ધિ થતી હોવાથી અદૃશ્ય દેવોનું અસ્તિત્વ માનવું જોઈએ. પણ ‘નારક’ એવો તો શબ્દ માત્ર સાંભળાય છે. તે શબ્દનો અર્થ તો કયાંય પ્રત્યક્ષ થતો નથી તેમજ નારકોની સિદ્ધિ અનુમાનથી પણ થઈ શકતી નથી; તો આ પ્રમાણે પ્રમાણથી અનુપલબ્ધ એવા નારકોનું મનુષ્ય-તિવચન-દેવથી ભિન્નભતીય જીવો તરીકે અસ્તિત્વ શા માટે માનવું? (૧૮૮૮-૮૯)

૧. એ બ્રાહ્મણ નારક બને છે જે શૂદ્રનું અન્ન ખાય છે.

૨. “જવ મરીને નારક થતો નથી” અથવા એમ પણ અર્થ થઈ શકે કે “પરલોકમાં નારકો નથી.”

અકંપિત — આપે મારો સંશય તો બરાબર બતાવી દીધો. હવે પ્રથમ આપ એ બતાવો કે નારકના અભાવની સિદ્ધિમાં મારી જે યુક્તિ છે તે શાથી અયુક્ત છે.

મગવાન — તું જે એમ માને છે કે નારકોનું પ્રત્યક્ષ નથી માટે નારકોનો અભાવ છે, એ તારી માન્યતા અસિદ્ધ છે, કારણ કે બીજા સશયનિવારણ જીવાદિ પદાર્થોની જેમ નારકોને પણ હું સાક્ષાત્ કેવલ જ્ઞાન સર્વજ્ઞને પ્રત્યક્ષ છે વડે જોઉં છું; તેથી તારે બીજા જીવાદિ પદાર્થોની જેમ નારકોની સત્તા પણ સ્વીકારવી જોઈએ.

અકંપિત — પણ હું તો નારકોને જોતો નથી, માટે હું તેમનું અસ્તિત્વ કેમ માતું?

મગવાન — તો શું સ્વપ્રત્યક્ષ એ એક જ પ્રત્યક્ષ છે? એમ તો બને નહિ. લોકમાં બીજા આપ્ત પુરુષના પ્રત્યક્ષને પણ સ્વપ્રત્યક્ષ જેટલું કોઈને પણ પ્રત્યક્ષ તે જ મહત્ત્વ આપવામાં આવે છે. સિંહ-શરભ-હંસનું પ્રત્યક્ષ પ્રત્યક્ષ વહેવાય દર્શન સૌ કોઈને થતું નથી છતાં તેમને અપ્રત્યક્ષ કોઈ કહેતું નથી. તે બધા પદાર્થો પ્રત્યક્ષ મનાયા છે. વળી, તું પોતે બધા દેશ-કાલ-આમ-નગર-નદી-સમુદ્રને પ્રત્યક્ષ કરતો નથી છતાં તે બધાં બીજાને પ્રત્યક્ષ હોવાથી તું તે બધાંને પ્રત્યક્ષ માને છે; તે જ પ્રકારે નારકો મને પ્રત્યક્ષ છે છતાં તું તેમને અપ્રત્યક્ષ કેમ કહી શકે? નારકોને પ્રત્યક્ષ જ કહેવા જોઈએ.

(૧૮૯૦-૯૧)

અકંપિત — પણ નરી આંખે તો આ લોકમાં કોઈને પણ નારકો પ્રત્યક્ષ દેખાતા નથી, તો તેમને પ્રત્યક્ષ કેવી રીતે કહી શકાય?

મગવાન — તારી સમજની બૂલ હવે પકડાઈ. શું ઇન્દ્રિયપ્રત્યક્ષ એ એક જ પ્રત્યક્ષ છે? શું ઇન્દ્રિયાતીત પ્રત્યક્ષ સંભવતું જ નથી? ઇન્દ્રિયજ્ઞાન પરોક્ષ છે વસ્તુતઃ જે પ્રત્યક્ષ નથી તેને તું પ્રત્યક્ષ સમજે છે અને જે પ્રત્યક્ષ છે તેને તું પ્રત્યક્ષ માનતો નથી, આ તારો મહાન ભ્રમ છે. આથી જ નારકો નરી આંખે દેખાતા નથી એટલે તેમને પ્રત્યક્ષ માનવા તું તૈયાર નથી. પણ અકંપિત! ઇન્દ્રિયપ્રત્યક્ષ એ તો ઉપચારથી જ પ્રત્યક્ષ કહેવાય છે. અતીન્દ્રિયજ્ઞાન જ મુખ્ય પ્રત્યક્ષ છે, કારણ કે તે માત્ર આત્માની અપેક્ષાથી જ ઉત્પન્ન થાય છે. અને ઇન્દ્રિયજ્ઞાન પરોક્ષ છતાં તેને ઉપચારથી પ્રત્યક્ષ એટલા માટે કહેવામાં આવે છે કે જેમ બાહ્યલિંગરૂપ ધૂમ દ્વારા બાહ્ય

૧. એક જાતનું પ્રાણી જેને આઠ પગ મનાય છે અને જે અરકવાળા પ્રદેશમાં રહે છે તેવી માન્યતા છે. એ શબ્દના જાંટ, હાથીનું અચ્યુ, પતંગિયું, તીડ, છત્તાદિ પણ અર્થો પ્રસિદ્ધ છે.

વહ્નિનું જ્ઞાન અનુમાનજન્ય હોવાથી પરોક્ષ છે તેમ ઇન્દ્રિયજન્ય જ્ઞાનની આબેતમાં નથી, કારણ કે ધૂમ જેવી બાહ્ય વસ્તુના જ્ઞાનની તેમાં અપેક્ષા રહેતી નથી, એટલે તેને ઉપચારથી પ્રત્યક્ષ કહેવામાં આવે છે. પણ વસ્તુતઃ ઇન્દ્રિયજ્ઞાન એ પરોક્ષ જ છે, કારણ કે જેમ અનુમાનમાં વહ્નિનું જ્ઞાન સાક્ષાત્ નથી થતું પણ ધૂમ દ્વારા થાય છે, તેવી જ રીતે વસ્તુતઃ પણ અક્ષ અર્થાત્ આત્માને વસ્તુનું સાક્ષાત્ જ્ઞાન નથી થતું, પણ આત્માથી પર એવી ઇન્દ્રિયો દ્વારા બાહ્ય વસ્તુનું જ્ઞાન થાય છે, તેથી તે પણ અનુમાનની જેમ વસ્તુતઃ પરોક્ષજ્ઞાન જ છે. ઇન્દ્રિયાતીત જ્ઞાન જ વસ્તુતઃ પ્રત્યક્ષ છે. આથી મારા તેવા જ્ઞાનથી નારકો પ્રત્યક્ષ હોવાથી તેમને તારે પ્રત્યક્ષ માનવા જોઈએ. (૧૮૯૨)

અંકપિત — અક્ષ અર્થાત્ આત્મા ઇન્દ્રિયો દ્વારા અર્થને ઉપલબ્ધ કરતો હોવાથી તે ઇન્દ્રિયજ્ઞાનને આપ પરોક્ષ કહી શકે; પણ હું ઉપલબ્ધિકર્તા ઇન્દ્રિયો તો એમ કહું છું કે આત્માને ઉપલબ્ધિકર્તા શા માટે નથી, આત્મા છે માનવો? અક્ષ અર્થાત્ ઇન્દ્રિયો જ ઉપલબ્ધિકર્તા છે તેથી તે ઇન્દ્રિયજ્ઞાન જ પ્રત્યક્ષ કહેવાય છે, એમ કેમ ન માનવું?

મગવાન—અક્ષ અર્થાત્ ઇન્દ્રિયોને ઉપલબ્ધિકર્તા માની શકાય નહિ, કારણ કે ઇન્દ્રિયો ઘટાદિ પદાર્થની જેમ મૂર્ત છે અને અચેતન છે. જો તે ઉપલબ્ધિકર્તા જ ન બનેતી હોય તો તત્ત્વજન્ય જ્ઞાનને પ્રત્યક્ષ કેવી રીતે કહેવાય? ઇન્દ્રિયો તો ઉપલબ્ધિનાં દ્વારો છે, અને જીવ એ ઉપલબ્ધિનો કર્તા છે. જેમ ગોખ સ્વયં કશું દેખી શકતાં નથી, પણ ગોખ દ્વારા દેવદત્ત જ જુએ છે. તેમ ઇન્દ્રિયો એ પણ દ્વાર અર્થાત્ કરણ છે અને તે દ્વારા કર્તા જીવ ઉપલબ્ધિ કરે છે. તેથી ઇન્દ્રિયોને ઉપલબ્ધિકર્તા કહી શકાય નહિ અને ઇન્દ્રિયજ્ઞાનને વસ્તુતઃ પ્રત્યક્ષ પણ કહી શકાય નહિ. (૧૮૯૩)

અંકપિત—ઇન્દ્રિયોથી લિપ્ત એવો આત્મા શા માટે માનવો? ઇન્દ્રિયો જ આત્મા છે એમ શા માટે ન માનવું?

મગવાન—ઇન્દ્રિયવ્યાપાર સમાપ્ત થઈ જાય છતાં ઇન્દ્રિયો દ્વારા ઉપલબ્ધ પદાર્થોનું સ્મરણ થાય છે અને ઇન્દ્રિયવ્યાપાર છતાં જો અન્ય-આત્મા ઇન્દ્રિયોથી મનસ્કતા હોય તો ઉપલબ્ધિ થતી નથી, માટે આત્માને મિન છે ઇન્દ્રિયોથી લિપ્ત જ માનવો જોઈએ. અને ઇન્દ્રિયોને તો ઉપલબ્ધિનાં સાધનો જ માનવી જોઈએ. જેમ ધરના પાંચ ગોખ દ્વારા જોનાર દેવદત્ત તે પાંચે ગોખથી લિપ્ત છે, તેમ પાંચે ઇન્દ્રિયો દ્વારા જ્ઞાન કરનાર-જ્ઞાતા ઇન્દ્રિયોથી લિપ્ત જ હોવો જોઈએ. (૧૮૯૪)

અકાંપિત—પણ જો આત્મા ઇન્દ્રિયોની સહાયતા ન લે તો બહુ જ એણે બાણી શકે; એટલે અતીન્દ્રિય જ્ઞાન કરતાં ઇન્દ્રિયજ્ઞાન જ વધારે બાણી શકે છે.

મગવાન—જો આત્માને ઇન્દ્રિયો સહાયક છે જ નહિ, અર્થાત્ જો કેવલજ્ઞાની છે તે આત્મા બહુ ઘણું તો શું પણ બધું જ બાણી શકે છે. અતીન્દ્રિય જ્ઞાનનો જેમ ઘરમાં બેસીને ગોખલામાંથી જોનાર દેવદત્ત જેટલું જોઈ-વિષય વધુ જ છે બાણી શકે છે તેથી કયાંય વધારે તે ખુલ્લા આકાશમાં રહીને જોઈ-બાણી શકે છે, તે જ પ્રમાણે જીવનાં જ્યારે બધાં જ્ઞાન-દશનનાં આવરણો દૂર થઈ જાય છે ત્યારે ઇન્દ્રિયો દ્વારા જેટલું જણાતું તેથી ઘણું બધું વધારે તે જોઈ-બાણી શકે છે, એટલું જ નહિ પણ એવું કશું જ બાકી નથી રહેતું જે તે ન જાણતો હોય. (૧૮૦.૫)

અકાંપિત -- ઇન્દ્રિયજ્ઞાનને લોકમાં તો સૌ પ્રત્યક્ષ જ કહે છે. પણ આપ તને પરોક્ષ કેમ કહે છે ?

મગવાન — વસ્તુમાં અનન્ત ધર્મ છે છતાં ઇન્દ્રિય દ્વારા કોઈ એક જ રૂપાદિ ધર્મનું જ્ઞાન થાય છે અને તે દ્વારા રૂપાદિ કોઈ એક ઇન્દ્રિયજ્ઞાન પરોક્ષ ધર્મથી વિશિષ્ટ વસ્તુનું જ્ઞાન થાય છે. આથી તે અનુમાન જ્ઞાનની શા માટે ? જેમ પરોક્ષ જ છે, કારણ કે જેમ અનુમાન-જ્ઞાનમાં કોઈ એક કૃતકત્વાદિ ધર્મ વડે કોઈ એક અનિત્યત્વાદિ ધર્મથી વિશિષ્ટ ઘટો સિદ્ધ થાય છે તેમ ઇન્દ્રિયજ્ઞાનમાં પણ કોઈ એક ધર્મના ઇન્દ્રિય દ્વારા અહુણથી તદ્દર્મથી વિશિષ્ટ વસ્તુની સિદ્ધિ થાય છે. (૧૮૧.૬)

વળી, પૂર્વોપલબ્ધ સંબંધના સ્મરણના સહકાર વડે ધૂમજ્ઞાન દ્વારા થતું અમિત જ્ઞાન જેમ પરોક્ષ છે તેમ ઇન્દ્રિયજ્ઞાન પણ પરોક્ષ છે, કારણ કે તેમાં પણ પૂર્વગૃહીત સંકેતસ્મરણ આવશ્યક છે. અભ્યાસાદિને કારણે એ સંકેતસ્મરણ ધણીવાર શીઘ્ર થતું હોવાથી તે લક્ષ્યમાં આવતું નથી છતાં તે આવશ્યક તો છે જ, અન્યથા જેણે સંકેતગ્રહ ન કર્યો હોય એવા મનુષ્યને પણ ઘટો જોઈને આ 'આ ઘટો છે' એવું જ્ઞાન થઈ જવું જોઈએ. થતું તો નથી, માટે સંકેતસ્મરણ આવશ્યક છે. એ પ્રકારે અનુમાન અને ઇન્દ્રિયજ્ઞાન બન્નેમાં સરખી રીતે સ્મરણ સહાયક હોવાથી બન્ને પરોક્ષ છે.

વળી, જે જ્ઞાનમાં આત્માને નિમિત્તની અપેક્ષા હોય તે જ્ઞાન પરોક્ષ જ કહેવાય છે જેમ વહુનિજ્ઞાનમાં ધૂમજ્ઞાન નિમિત્ત હોવાથી તે અનુમાનાત્મક પરોક્ષ છે, તેમ ઇન્દ્રિયજ્ઞાનમાં પણ અક્ષ અર્થાત્ આત્માને ઇન્દ્રિયની અપેક્ષા હોવાથી ઇન્દ્રિયો નિમિત્ત છે, તેથી ઇન્દ્રિયજ્ઞાન પણ પરોક્ષ છે. જે પ્રત્યક્ષ હોય છે તે કેવલજ્ઞાનની

જેમ કશા પણ નિમિત્તની અપેક્ષા સખતું નથી; તે તો સાક્ષાત્ જોયોને જાણે છે. (૧૮૯૭)

આથી વસ્તુતઃ કેવલ જ્ઞાન, મનઃપર્યય અને અવધિજ્ઞાન એ ત્રણ જ્ઞાનોને છાડીને બાકીનાં બધાં જ જ્ઞાનો અનુમાનની જેમ પરોક્ષ જ છે. એ ત્રણ જ જ્ઞાન માત્ર આત્મસાપેક્ષ હોવાથી પ્રત્યક્ષ જ્ઞાન કહેવાય છે. અને એવા પ્રત્યક્ષથી નારકોની સિદ્ધિ થતી હોવાથી નારકોનો સદ્ભાવ માનવો જોઈએ. અને અનુમાનથી પણ તેઓ સિદ્ધ છે. (૧૮૯૮)

અર્કપિત — કયા અનુમાનથી નારકોની સિદ્ધિ થાય છે ?

મગવાન — પ્રકૃષ્ટ પાપફલના ભોક્તા કોઈ હોવા જ જોઈએ, કારણ કે તે પણ જઘન્ય—મધ્યમ કર્મફલની જેમ કર્મફલ છે. જઘન્ય અનુમાનની — મધ્યમ કર્મફલના ભોક્તા તિથિય અને મનુષ્ય છે તેમ નારકવિદિ પ્રકૃષ્ટ પાપફલના જે ભોક્તા હોય તે નારક છે એમ માનવું જોઈએ.

અર્કપિત — જે તિથિય—મનુષ્ય અત્યંત દુઃખી હોય તેમને જ પ્રકૃષ્ટ કર્મફલના ભોક્તા હોવાથી નારકો કહીએ તો શો વાંધો ?

મગવાન — જેવો સુખનો પ્રકર્ષ દેવોમાં દેખાય છે તેવો દુઃખનો પ્રકર્ષ તિથિય—મનુષ્યોમાં નથી દેખાતો; તેથી તિથિય—મનુષ્યોને નારક કહી શકાય નહિ. એવો કોઈ તિથિય કે મનુષ્ય નથી જે માત્ર દુઃખી જ હોય; એટલે પ્રકૃષ્ટ પાપકર્મફલના ભોક્તા તરીકે તિથિય—મનુષ્યથી જુદા જ નારકો માનવા જોઈએ. કહ્યું પણ છે કે —

“ ૧ નારકોમાં તીવ્ર પરિણામવાળું સતત દુઃખ લાગ્યું જ રહે છે. તિથિયોમાં ઉષ્ણ, તાપ, ભય, ભૂખ, તૃષ્ણા એ બધાનું દુઃખ હોય છે અને અદ્ય સુખ હોય છે.

“ મનુષ્યને માનસિક અને શારીરિક નાના પ્રકારનાં સુખ અને દુઃખ હોય છે; પણ દેવોને તો શારીરિક સુખ જ હોય છે, અદ્ય માત્રામાં માનસિક દુઃખ હોય છે. (૧૮૯૯-૧૯૦૦)

૧ “ મનતમનુબદ્ધમુક્ત દુઃખ નરકષુ તોવ્રપરિણામમ્ ।

તિર્યક્ષ્ણ-ભય-ઞ્નુ-તૃડાદિદુઃખ સુખ ચાત્પમ્ ॥

મુલ્લદુઃખે મનુજાના મનશરીરાશ્રયે બહુવિકલ્પે ।

મુલ્લમેવ તુ દેવાનામત્પ દુઃખ તુ મનસિભવમ્ ॥ ”

— આચારાંગ ટીકામાં પણ છે. પૃ. ૨૫

વળી, હે અકંપિત ! મારાં બીજાં વચનોની જેમ નારકનું અસ્તિત્વ બતાવનારું
 વચન પણ સત્ય જ છે, કારણ કે હું સર્વજ્ઞ છું એટલે તને
 સર્વજ્ઞવચનથી માન્ય એવા બીજાં જૈમિનિ આદિ સર્વજ્ઞના વચનની જેમ
 મિદ્ધિ મારું વચન પણ તારે પ્રમાણ માનવું જોઈએ. (૧૯૦૧)

અકંપિત — સર્વજ્ઞ છતાં આપ જૂઠું કેમ ન બોલો ?

મગવાન — મારું વચન સત્ય અને અહિંસક જ છે, કારણ કે અસત્ય અને
 હિંસક વચનનાં કારણે ભય-રાગ-દ્વેષ-મોહ એ છે તે બધાંનો મારામાં અભાવ
 છે; એટલે મારું વચન શાતા અને મધ્યસ્થ એવા પુરુષની જેમ સત્ય અને
 અહિંસક જ તારે માનવું જોઈએ.^૧ (૧૯૦૨)

અકંપિત — પણ આપ સર્વજ્ઞ છા તેની શી ખાતરી ?

મગવાન — હું બધા સંશયોનું નિવારણ કરું છું એ તો તું પ્રત્યક્ષ જુઓ જ
 છે. અને તેણું નિરાકરણ સર્વજ્ઞ વિના કોણ કરી શકે ? તેથી તારે મને સર્વજ્ઞ માનવો
 જોઈએ. વળી, ભય-રાગ-દ્વેષને કારણે મનુષ્ય અજ્ઞાની બને છે મારામાં એ
 કશું છે નહિ, કારણ કે તેનું કોઈ બાહ્ય ચિહ્ન તું જોતો નથી; એટલે ભયાદિ દોષ
 રહિત હોવાથી મને સર્વજ્ઞ માનીને મારા વચનને તારે પ્રમાણ માનવું જોઈએ.

અકંપિત — યુક્તિથી અને આપના વચનથી નારકોનો સદ્ભાવ માનવા તૈયાર
 છું, પણ પેલા વેદવાક્યનું શું ? “ ન હ વૈ પ્રેત્ય નારકાઃ સન્તિ ” એ વાક્યમાં તો
 નારકનો સ્પષ્ટરૂપે અભાવ કહે છે.

મગવાન — એ વાક્યનું તાત્પર્ય નારકોના અભાવમાં નથી; પણ એ છે કે
 વેદ વાક્યોનો પરલોકમાં મેરુ આદિની જેમ નારકો શાશ્વત નથી, પણ જે
 સમન્વય અહીં પ્રકૃષ્ટ પાપ કરે છે તે મરીને નારક થાય છે. માટે
 એણું પાપ ન કરવું જોઈ નારક બનવું પડે. (૧૯૦૩)

આ પ્રકારે જ્યારે જરા-મરણથી રહિત એવા ભગવાને અકંપિતના
 સંશયનું નિવારણ કર્યું ત્યારે તેણે પોતાના ત્રણેય શિષ્યો સાથે દીક્ષા
 અંગીકાર કરી. (૧૯૦૪)

^૧ આ ગાથા પ્રથમ પણ આવી ગઈ છે — જુઓ ગા. ૧૫૫૮.

નવમા ગણુધર અચલબ્રાતા

પુણ્ય-પાપ ચર્ચા

તે બધાને દ્વીક્ષિત થયેલા બાણીને અચલબ્રાતાને થયું કે ‘હું પણ ભગવાન પાસે બાઉં, વંદના કરું અને સેવા કરું;’ અને તે ભગવાન પાસે આવી પહોંચ્યો. (૧૬૦૫)

જન્મ-જરા-મરણથી મુક્ત એવા ભગવાને સર્વજ્ઞ-સર્વદર્શી હોવાથી તેને ‘અચલબ્રાતા-હારિત’ એમ નામ-ગોત્રથી ઘોષાવ્યો. (૧૬૦૬)

અને તેને કહ્યું કે “પુરુષ ણ્વેદ મિત્તં સર્વમ્” ઇત્યાદિ વાક્યાનુસારે તને એમ લાગે છે કે આ સંસારમાં પુરુષ સિવાય કશું જ સત્ય નથી. પુણ્યપાપ વિશે સદેહ તેથી પુણ્ય-પાપ જેવી વસ્તુ પણ સંસારમાં માનવાની આવશ્યકતા નથી. પણ તું ભુલે છે કે ભોકાનો બહુ ભાગ એવો છે જે પુણ્યપાપનો સદ્ભાવ માને છે - એટલે તને સદેહ છે કે પુણ્યપાપનો સદ્ભાવ છે કે નહિ. પણ તું ઉક્ત વેદવાક્યનું યથાર્થ તાત્પર્ય બાણુતો નથી તેથી જ તને એવો સંશય થાય છે. હું તને તેનો ખરો અર્થ બતાવીશ જેથી તારા સંશયનું નિવારણ થઈ જશે. (૧૬૦૭)

વળી, પુણ્ય-પાપ વિષે તારી સમક્ષ બુદ્ધા બુદ્ધા મતો ઉપસ્થિત છે તેમાંથી પણ તું નિર્ણય કરી શકતો નથી કે ખરો પક્ષ કયો હશે; પુણ્ય-પાપ વિશે તેથી તારું મન ડોલાયમાન છે તારી સામે પુણ્ય-પાપ વિશેના મતભેદો જે મતો ઉપસ્થિત છે તે આ પ્રમાણે -

(૧) માત્ર પુણ્ય જ છે, પાપ નથી.

(૨) માત્ર પાપ જ છે, પુણ્ય નથી.

(૩) પુણ્ય અને પાપ એક જ સાધારણ વસ્તુ છે. જેમ મેચકમણિમાં વિવિધ રંગો છતાં તે એક જ સાધારણ વસ્તુ છે તેમ સુખ અને દુઃખરૂપ ફલ આપનાર કોઈ એક જ સાધારણ વસ્તુ છે.

(૪) સુખરૂપ ફલ દેનાર પુણ્ય અને દુઃખરૂપ ફલ દેનાર પાપ - એ બન્ને સ્વતંત્ર છે.

(૫) કર્મ જેવી ગથાંત પુણ્ય-પાપ જેવી કોઈ વસ્તુ જ નથી; સ્વભાવથી જ આ બધા ભવપ્રપંચ છે.

આ પાંચે મતોને માનનારા પોતપોતાના મતના સમર્થનમાં જે મુક્તિઓ આપે છે તે આ પ્રમાણે છે -

(૧) પુણ્ય જ માત્ર છે અને પાપ છે જ નહિ, એ મતવાળા લોકોનું કહેવું છે કે પુણ્યનો ક્રમશઃ ઉત્કર્ષ થાય તે શુભ છે; અર્થાત્ પુણ્યવાદ પુણ્ય જેમ થોડું થોડું વધે તેમ ક્રમશઃ સુખની વૃદ્ધિ પણ થતી જાય છે. છેવટે પુણ્યનો પરમ ઉત્કર્ષ થાય તો સ્વર્ગનું ઉત્કૃષ્ટ સુખ મળે છે પણ જો પુણ્યની ક્રમશઃ હાનિ થાય તો સુખની પણ ક્રમશઃ હાનિ થાય છે; અર્થાત્ તેટલા જ પ્રમાણમા હુખ વધતું જાય છે અને છેવટે જ્યારે પુણ્ય ન્યૂનતમ રહી જાય છે ત્યારે નરકમાં ઉત્કૃષ્ટ દુઃખ મળે છે, પણ જો પુણ્યનો સર્વથા ક્ષય થાય તો મોક્ષ મળે છે. આ પ્રમાણે માત્ર પુણ્ય માનવાથી જ સુખ અને દુઃખ બન્ને ઘટી શકે છે તો પાપને જીવું શા માટે માનવું ? જેમ પથ્યાહારની ક્રમિક વૃદ્ધિથી આરોગ્યવૃદ્ધિ થાય છે તેમ પુણ્યવૃદ્ધિથી સુખવૃદ્ધિ થાય છે. જેમ પથ્યાહાર ઓછા થતો જાય તેમ આરોગ્યની હાનિ થાય છે અર્થાત્ રોગ વધે છે, તેમ પુણ્યની હાનિ થવાથી દુઃખ વધે છે. અને જો સર્વથા પથ્યાહારનો ત્યાગ થાય તો મરણ થાય છે તેમ સર્વથા પુણ્યનો ક્ષય થવાથી મોક્ષ મળે છે. આ પ્રમાણે એક માત્ર પુણ્યથી સુખ-દુઃખની ઉપપત્તિ છે તો પાપને જીવું શા માટે માનવું ? (૧૦૦૯)

(૨) આનાથી વિપરીત મતવાળા જેઓ માત્ર પાપને જ માને છે અને પુણ્યને માનતા જ નથી તેમનું કહેવું છે કે જેમ અપથ્યાહારની વૃદ્ધિ થવાથી રોગની વૃદ્ધિ થાય છે તેમ પાપની વૃદ્ધિ થવાથી અધમતા અર્થાત્ દુઃખ વધે છે. અને જ્યારે પાપનો પરમ પ્રકર્ષ હોય છે ત્યારે નારકમાં ઉત્કૃષ્ટ દુઃખ પ્રાપ્ત થાય છે વળી, જેમ અપથ્યાહાર ઘટવાથી આરોગ્યલાભ વધે છે તેમ પાપનો અપકર્ષ થવાથી શુભની અર્થાત્ સુખની વૃદ્ધિ થાય છે અને ન્યૂનતમ પાપ હોય ત્યારે દેવોનું ઉત્કૃષ્ટ સુખ પ્રાપ્ત થાય છે વળી, જેમ અપથ્યાહારના સર્વથા ત્યાગથી પરમ આરોગ્યનો લાભ થાય છે તેમ પાપના સર્વથા નાશથી મોક્ષનો લાભ થાય છે. આ પ્રકારે એક માત્ર પાપ માનવાથી સુખ અને દુઃખ ઘટે છે તો પુણ્યને જીવું માનવાની કશી જ આવશ્યકતા નથી. (૧૦૧૦)

(૩) પુણ્ય કે પાપ એ બન્ને સ્વતંત્ર નથી, પણ ઉભયસાધારણ એક જ વસ્તુ છે, એ મતવાળાની યુક્તિ આ પ્રમાણે છે— જેમ અનેક પુણ્ય-પાપ સંકીર્ણ છે રંગો મળવાથી એક સાધારણ સંકીર્ણ વર્ણ બને છે અગર એકો વાદ વિવિધરંગી મેચકમણિ એક જ છે અથવા સિંહ અને નરના રૂપને ધારણ કરનાર નરસિંહ એક જ છે તેમ પાપ અને પુણ્ય સંજ્ઞા પ્રાપ્ત કરનાર એક જ સાધારણ વસ્તુ છે. એ સાધારણ વસ્તુમાં જ્યારે એક માત્ર

પુણ્યની વધી બીજા ત્યારે તે પુણ્ય કહેવાય છે અને જો એક માત્રા પાપની વધી બીજા ત્યારે તે પાપ કહેવાય છે, અર્થાત્ પુણ્યાંશનો અપકર્ષ થાય ત્યારે તે પાપ કહેવાય છે અને પાપાંશનો અપકર્ષ થાય ત્યારે તે પુણ્ય કહેવાય છે. (૧૯૧૧)

(૪) કેટલાક લોકો આનાથી વિપરીત પુણ્ય અને પાપ એ બંને સ્વતંત્ર છે એમ માને છે તેઓ પોતાના મતનુ સમર્થન આ પ્રમાણે કરે પુણ્ય-પાપ વચ્ચે સ્પર્શ છે — સુખ અને દુઃખ એ બંને કાર્ય છે, પણ તે બંને સુખ જે એ વાદ અને દુઃખનો અનુભવ એકસાથે નથી થતો માટે તે બંનેનાં કારણો ભુલ્યાં હોવાં જોઈએ સુખનું કારણ પુણ્ય છે અને દુઃખનું કારણ પાપ છે.

(૫) પાપ-પુણ્ય વિશેની આ ચારે કલ્પનાઓ પરસ્પર વિરુદ્ધ હોવાથી વળી કેટલાક લોકો માને છે કે પાપ-પુણ્ય જેવું કશું છે જ નહિ, સ્વભાવવાદ પણ આ બંધા ભવપ્રપંચ સ્વભાવથી જ થાય છે. આ પાંચ મતો તારી સમક્ષ હોવાથી તારું મન મૂંઝાય છે કે પાપ-પુણ્યને માનવાં કે ન માનવાં; અને માનવાં તો સ્વતંત્ર માનવાં કે સંશયનિવારણ એકલું પાપ જ અથવા પુણ્ય જ માનવું. પણ અચલબ્રાત્તા, આમાં જે એક પક્ષ છે કે પાપ અને પુણ્ય બંને સ્વતંત્ર છે તે જ યુક્તિયુક્ત છે, બાકીના યુક્તિથી બાધિત છે.

અચલબ્રાત્તા—સ્વભાવવાદને આપ શા માટે અયોગ્ય માનો છો, તે પ્રથમ કહો.

મગવાન—સંસારમાં જે સુખ-દુઃખની વિચિત્રતા છે તે સ્વભાવથી તો ઘટી શકે નહિ ^૧સ્વભાવ વિશે મારા ત્રણ પ્રશ્ન છે તે આ—સ્વભાવ સ્વભાવવાદનાં એ વસ્તુ છે? સ્વભાવ એ નિષ્કારણતા છે? કે સ્વભાવ એ વસ્તુધર્મ છે? આમાં સ્વભાવને વસ્તુ તો માની શકાય નહિ, કારણ કે આકાશકુસુમની જેમ તે અત્યંત અનુપલબ્ધ છે.

(૧૦૧૨-૧૩)

અચલબ્રાત્તા — અત્યંત અનુપલબ્ધ છતાં તેનું અસ્તિત્વ માનવામાં શો વાંધો?

મગવાન — તો પછી અત્યંત અનુપલબ્ધ છતાં પુણ્ય-પાપરૂપ કર્મને જ શા માટે ન માનવું? અત્યંત અનુપલબ્ધ છતાં જે કારણે સ્વભાવને માનવામાં આવે તે જ કારણે ઉક્ત કર્મને પણ માનવું જ જોઈએ. (૧૦૧૪)

૧. આ ગાથા પ્રથમ આવી ગઈ છે, જુઓ ૧૭૮૬. સ્વભાવવાદના નિરાકરણ માટે જુઓ ગા. ૧૬૪૩. વ્યાખ્યા ૨ આ ગાથા પ્રથમ આવી ગઈ છે. ગા. ૧૭૮૭.

‘અથવા કર્મનું’ જ ખીજું નામ સ્વભાવ છે એમ માનવામાં શો દોષ છે?

વળી, સ્વભાવથી વિવિધ પ્રકારનાં પ્રતિનિયત આકારવાળાં શરીરાદિ કાર્યોની ઉત્પત્તિ સંભવે નહિ, કારણ કે સ્વભાવ તો એકરૂપ જ હોય છે. જેમ પ્રતિનિયત આકારવાળા ઘડાની ઉત્પત્તિ વિવિધ ઉપકરણો વિના કુંભાર કરી શકે નહિ, તેમ નાના પ્રકારનાં સુખ-દુઃખની ઉત્પત્તિ પણ વિવિધ કર્મ વિના સંભવે નહિ. એમાં સ્વભાવને એકરૂપ હોવાથી કારણ માની શકાય નહિ. (૧૯.૧૫)

વળી, ‘સ્વભાવ એ વસ્તુ હોય તો તે મૂર્ત છે કે અમૂર્ત? જો મૂર્ત હોય તો તો નામમાત્રનો ભેદ છે. હું તેને પુણ્ય-પાપરૂપ કર્મ કહું છું અને સ્વભાવવાદી તેને સ્વભાવ કહે છે. અને સ્વભાવરૂપ વસ્તુ જો અમૂર્ત હોય તો તે કશું પણ કાર્ય આકાશની જેમ કરી શકે નહિ. તો પછી દેહાદિ કે સુખદુઃખરૂપ કાર્યને કરવાની તો વાત જ ક્યાં રહી? અથવા તો દેહાદિ કાર્ય મૂર્ત હોવાથી તેનું કારણ સ્વભાવ પણ મૂર્ત જ હોવો જોઈએ. અને તે મૂર્ત હોય તો કર્મ અને સ્વભાવમાં નામમાત્રનો ભેદ રહે છે તે મેં કહ્યું જ છે.

અચલબ્રાતા -- ૩ તો પછી સ્વભાવ એટલે નિષ્કારણતા એમ માનવામાં શો દોષ?

મગવાન — એનો અર્થ તો એ થયો કે કાર્યોત્પત્તિમાં કશું જ કારણ નથી. જો એમ હોય તો ઘટાદિની જેમ ખરશૃંગની પણ ઉત્પત્તિ કેમ ન થઈ જાય? થતી તો નથી, કારણ કે ખરશૃંગનું કશું જ કારણ નથી. માટે ઉત્પત્તિ નિષ્કારણ માની શકાય નહિ, એટલે સ્વભાવનો અર્થ નિષ્કારણતા એ પણ ખરાબ નથી. (૧૯.૧૬-૧૯.૧૭)

અચલબ્રાતા — તો પછી સ્વભાવને વસ્તુનો ધર્મ માનવો જોઈએ.

મગવાન — સ્વભાવને વસ્તુનો ધર્મ માનવામાં આવે તો તે પ્રસ્તુતમાં અનુમાનથી પુણ્ય જીવ અને કર્મનું પુણ્ય અને પાપરૂપ પરિણામ જ સિદ્ધ પાપ કર્મની સિદ્ધિ થાય છે.

અચલબ્રાતા — તે કેવી રીતે?

૧. ગા. ૧૭૮૮નો પૂર્વાર્ધ પણ આ જ છે.

૨. અહીં ઉદાવેશ પ્રશ્નો પ્રથમ પણ સ્વભાવ વિશે કરવામાં આવ્યા છે. પણ તેનું નિરાકરણ જરા જુદી રીતે કર્યું છે — ગા. ૧૭૮૬-૯૦. અહીં જેવા પ્રશ્નો ગા. ૧૬૪૩ની વ્યાખ્યામાં રીકારે ઉદ્ભવ્યા છે અને ઉત્તર પણ આના જેવા જ છે.

૩ આ પક્ષનું ખીજી રીતે નિરાકરણ ગા. ૧૬૪૩ની વ્યાખ્યામાં અને ૧૭૯૧માં છે.

મગવાન — કારણાનુમાન અને કાર્યાનુમાન દ્વારા એ પરિણામની સિદ્ધિ થાય છે; અર્થાત્ કારણથી કાર્યનું અનુમાન કરીને અને કાર્યથી કારણનું અનુમાન કરીને તેની સિદ્ધિ થાય છે. (૧૦.૧૮)

અવલગ્ના — અનુમાનપ્રયોગ કેવા છે?

મગવાન — દાનાદિ ક્રિયા અને હિંસાદિ ક્રિયા એ કારણ હોવાથી તેનું કોઈ કાર્ય હોવું જોઈએ. એ કાર્ય તે બીજું કોઈ નહિ, પણ જીવ અને કર્મનું પુણ્ય અને પાપરૂપ પરિણામ છે. આ પ્રકારે કારણાનુમાનથી જેમ તું કૃષિક્રિયાનું કાર્ય શાલિ — યવ — ઘઉં આદિ માને છે તે જ પ્રમાણે દાનાદિ ક્રિયાનું પુણ્ય અને હિંસાદિ ક્રિયાનું પાપ એ બંનેને આ કારણાનુમાનથી કાર્યરૂપે સ્વીકારવાં જોઈએ કહ્યું પણ છે કે —

“ ૧ સમાન પ્રયત્નનું સમાન ફળ મળે છે, અને અસમાન પ્રયત્નનું પણ સમાન ફળ મળે છે, પ્રયત્ન કરવા છતાં ફળ નથી મળતું અને ન કરવા છતાં પણ ફળ મળે છે; એટલે જણાય છે કે પ્રયત્નના ફળનો આધાર માત્ર પ્રયત્ન ઉપર નથી, પણ તેનો આધાર જીવના કોઈ ધર્મ ઉપર છે. તે ધર્મ તે જ કર્મ છે. ”

કાર્યાનુમાનનો પ્રયોગ આ પ્રમાણે છે — દેહાદિનું કોઈ કારણ હોવું જોઈએ, કારણ કે તે કાર્ય છે, ઘટાદિની જેમ. દેહાદિનું જે કારણ છે તે કર્મ છે આ વસ્તુ એ અગ્નિભૂતિ સાધ્યની ચર્યામાં વિશેષરૂપે ચર્ચી છે તેથી તારે પણ અગ્નિભૂતિની જેમ કર્મને માની લેવું જોઈએ. (૧૧.૧૯)

અવલગ્ના — દેહાદિનું કારણ માતા-પિતાદિ પ્રત્યક્ષ છે, તો પછી અદૃશ્ય કર્મ માનવાની શી આવશ્યકતા?

મગવાન — દૃષ્ટ કારણ માતા-પિતા એ જ હોય છતાં એક પુત્ર સુદર દેહ-યુક્ત હોય છે અને બીજો કુરૂપ, એટલે દૃષ્ટ કારણ માતાપિતાદિથી પુણ્ય અને પાપરૂપ બિન્ન એવું અદૃષ્ટ કારણ કર્મને પણ માનવું જોઈએ. અને અદૃષ્ટ કર્મની સિદ્ધિ તે કર્મ પણ પુણ્ય અને પાપ એમ બે પ્રકારનું માનવું જોઈએ, કારણ કે શુભ દેહાદિ કાર્યથી તેના કારણભૂત પુણ્ય કર્મનું અને અશુભ દેહાદિ કાર્યથી તેના કારણભૂત પાપકર્મનું અસ્તિત્વ સિદ્ધ થાય છે, અને વળી શુભક્રિયારૂપ કારણથી શુભકર્મ પુણ્યની નિષ્પત્તિ થાય છે અને અશુભક્રિયારૂપ કારણથી અશુભકર્મ પાપની નિષ્પત્તિ થાય છે; એથી પણ કર્મના પુણ્ય અને પાપ એવા બે ભેદ સ્વભાવથી જ બિન્નબીજી સિદ્ધ થાય છે. કહ્યું પણ છે કે —

૧. “ સમાયુક્ત્ય વિષમાયુ કુલ્ય સતીષ્વસરચાપ્યસતીષુ સરચ ।

ફલ ક્રિયાસ્વિવ્યય યન્નિમિત્તં તદ્ દેહિના સંડમિતં તુ કોડપિ ધર્મઃ ॥ ”

“૧૯૫ હેતુઓ હોવા છતાં કાર્યવિશેષનો અસંભવ હોય તો કુલાલના ચત્રની જેમ એક અન્ય અદૃષ્ટ હેતુનું અનુમાન થાય છે. અને તે કર્તાનું શુભ કે અશુભ કર્મ છે.”

વળી, હું કહું છું એટલે પણ તારે અભિભૂતિની જેમ શુભાશુભ કર્મને સ્વીકારવું જ જોઈએ, કારણ કે સર્વશત્રુ વચન પ્રમાણભૂત હોય છે. (૧૯૨૦)

વળી, બીજી રીતે પણ કર્મના પાપ અને પુણ્ય એવા બે ભેદો સિદ્ધ થઈ શકે છે. તે આ પ્રમાણે — સુખ અને દુઃખ એ બંને કાર્યો કર્મવા પુણ્ય અને હોવાથી તે બંનેનાં તેમને અનુરૂપ એવાં કારણો હોવાં પાપ એ ભેદોના જોઈએ. જેમ ઘટનું અનુરૂપ કારણ માટીના પરમાણુઓ છે અને પટનું અનુરૂપ કારણ તંતુઓ છે, તે જ પ્રમાણે સુખનું અનુરૂપ કારણ પુણ્યકર્મ અને દુઃખનું અનુરૂપ કારણ પાપકર્મ

— એમ બંનેનું પાર્થક્ય માનવું જોઈએ (૧૯૨૧)

અચલબ્રાતા — કાર્યને અનુરૂપ કારણનો નિયમ સ્વીકારતા હો તો સુખ-દુઃખનું કારણ કર્મ પણ તેને અનુરૂપ હોવું જોઈએ. સુખ-દુઃખ એ આત્માનાં પરિણામો હોવાથી અરૂપી છે, તેથી કર્મ પણ અરૂપી નહિ પણ રૂપી માનશે તો કાર્યાનુરૂપ કારણનો નિયમ બાધિત થઈ જશે; એટલે કે આપને માનવું પડશે કે કાર્યાનુરૂપ કારણ નથી હોતું. (૧૯૨૨)

મગવાન — કાર્યાનુરૂપ કારણ હોવું જોઈએ એમ બંને તરફે હું કહું છું ત્યારે એનો અર્થ એ નથી કે કારણ સર્વથા અનુરૂપ કર્મ અર્પૂન નથી હોય. કાર્યથી કારણ સર્વથા અનુરૂપ નથી હોતું તેમ સર્વથા અનનુરૂપ — ભિન્ન પણ નથી હોતું. એટલે કે જો કારણ અને કાર્યને સર્વથા અનુરૂપ માનવામાં આવે તો બંનેના બધા ધર્મો સરખા જ માનવા પડે; અને તેમ માનવા જતાં કારણ-કાર્યનો ભેદ જ ન રહે; બંને કારણ બની જાય, અથવા બંને કાર્ય બની જાય. અને જો કારણ-કાર્યનો સર્વથા ભેદ માનવામાં આવે એટલે કે બંનેને સર્વથા વિરોધી માનવામાં આવે તો કારણ અથવા કાર્ય બંનેમાંથી એકને વસ્તુ માનવા જતાં બીજાને અવસ્તુ માનવી પડશે. બંનેને તો વસ્તુ માની શકાશે નહિ, કારણ કે તેમ કરવામાં તેમનો ઐકાન્તિક ભેદ બાધિત થઈ જશે; માટે કારણ-કાર્યની સર્વથા અનુરૂપતા કે અનનુરૂપતા નથી, પણ કેટલેક અંશે સમાનતા અને કેટલેક અંશે અસમાનતા છે. આથી સુખ-દુઃખનું કારણ કર્મ, સુખ-દુઃખની અમૂર્તતાને કારણે, અમૂર્ત સિદ્ધ થઈ શકે નહિ. (૧૯૨૩)

૧ “કહ દૃષ્ટહત્વસર્વકાર્યવિશેષાત્ કુલાલચત્ર ઇવ ।

દેવલ્લરમનુમેય તન્ કર્મ જુભાજુમ કર્તુ ॥”

અચલબ્રાતા—આપના કહેવાનો ભાવાર્થ એ છે કે સંસારમાં બધું જ તુલ્ય અને અતુલ્ય છે, તો પછી ‘કાર્યાનુરૂપ કારણ હોવું જોઈએ’ એમ કહેવાનું પ્રયોજન શું? આપ ન કહો તોપણ એ વસ્તુ સમજાય એવી છે. સંસારમાં કોઈ એકાન્તે અનનુરૂપ—અતુલ્ય હોય તો જ તેની વ્યવૃત્તિ માટે કાર્યને અનુરૂપ કારણનું વિધાન આવશ્યક બને; પણ એવો કોઈનો પક્ષ હોય જ નહિ તો પછી વિશેષતા: કાર્યાનુરૂપ કારણને સિદ્ધ કરવાનું કશું જ પ્રયોજન નથી.

મગવાન—સૌમ્ય! કાર્યાનુરૂપ કારણને સિદ્ધ કરવાનો અભિપ્રાય એ છે કે યદ્યપિ સંસારમાં બધું જ તુલ્યાતુલ્ય છે છતાં કારણનો જ એક વિશેષ-સ્વપર્યાય કાર્ય છે તેથી તેને એ દૃષ્ટિએ અનુરૂપ કહેવામાં આવે છે અને કાર્ય સિવાયના બધા પદાર્થો તેના અકાર્ય છે—પરપર્યાય છે તેથી તે દૃષ્ટિએ તે બધાને કારણથી અનનુરૂપ—અસમાન કહેવામાં આવે છે. આનું તાત્પર્ય એ છે કે કારણ કાર્ય-વસ્તુરૂપે પરિણત થાય છે પણ તેથી ભિન્ન બીજી વસ્તુરૂપે પરિણત થતું નથી. આ વસ્તુનું સમર્થન કરવા ખાતર જ અહીં વિશેષતઃ કાર્યાનુરૂપ કારણનું કથન કરવામાં આવ્યું છે: એટલે કે બીજી બધી વસ્તુઓ સાથે કારણની અન્ય રીતે સમાનતા છતાં આ દૃષ્ટિએ—અર્થાત્ પરપર્યાયની દૃષ્ટિએ કાર્યભિન્ન બધી વસ્તુઓ કારણથી અસમાન—અનનુરૂપ છે, એ વસ્તુનું પ્રતિપાદન કરવું અહીં ઇષ્ટ છે.

અચલબ્રાતા—પ્રસ્તુતમાં સુખ અને દુઃખ એ તેના કારણના સ્વપર્યાય કેવી રીતે છે?

મગવાન—જીવ અને પુણ્યનો સંયોગ એ જ સુખનું કારણ છે. તે સંયોગનો જ સ્વપર્યાય સુખ છે અને જીવ-પાપનો સંયોગ તે દુઃખનું કારણ છે તે સંયોગનો જ સ્વપર્યાય દુઃખ છે. વળી, જેમ સુખને શુભ, કલ્યાણ, શિવ ઇત્યાદિ કહી શકાય છે તેમ તેના કારણ પુણ્યને પણ તે જ શબ્દો વડે કહી શકાય છે. વળી, દુઃખ જેમ અશુભ, અકલ્યાણ, અશિવ ઇત્યાદિ સંજ્ઞાને પામે છે તેમ તેનું કારણ પાપદ્રવ્ય પણ એ જ શબ્દોથી પ્રતિપાદિત થાય છે: આથી જ વિશેષરૂપે સુખ-દુઃખના અનુરૂપ કારણ તરીકે પુણ્ય-પાપને કહ્યાં છે. (૧૦૨૪)

અચલબ્રાતા—આપના કહેવાનું તાત્પર્ય શું એવું છે કે નીલાદિ પદાર્થ મૂર્ત છતાં જેમ અમૂર્ત એવા તત્ત્વતિભાસી જ્ઞાનને ઉત્પન્ન કરે છે તેમ મૂર્ત એવું કર્મ પણ અમૂર્ત સુખાદિને ઉત્પન્ન કરે છે?

મગવાન—હા

અચલબ્રાતા—તો પછી એમ પણ શું આપ માનો છો કે જેમ અન્નાદિ ઇષ્ટ પદાર્થો સુખનું મૂર્ત કારણ છે તેમ કર્મ પણ મૂર્ત કારણ છે?

મગવાન—હા.

(૧૦૨૫)

અચલબ્રાતા--જે તેમ જ હોય તો મૂર્ત છતાં કર્મ દેખાતું તો નથી; માટે દૃષ્ટ એવાં મૂર્ત અન્નાદિને જ અમૂર્ત સુખનું કારણ માનવાં જોઈએ; અદૃષ્ટ છતાં મૂર્ત એવાં કર્મને માનવું વ્યર્થ છે

મગવાન — અન્નાદિ દૃષ્ટ મૂર્ત સાધને સમાન છતાં તેનું ફળ સુખ-દુઃખાદિ સમાન નથી દેખાતું. જે અન્નથી એકને આરોગ્યલાલ થાય અદૃષ્ટ છતાં મૂર્ત છે તે જ અન્નથી બીજો વ્યાધિગ્રસ્ત બને છે. આ પ્રકારે દૃષ્ટ કર્મની મિદ્ધિ અન્ન સમાન છતાં સુખ-દુઃખાદિરૂપ ફળની જે વિશેષતા દેખાય છે તે સકારણ હોવી જોઈએ; એટલે તેનું કારણ અદૃષ્ટ એવું કર્મ માનવું જ પડે છે. જો સુખ-દુઃખાદિની વિશેષતા નિષ્કારણ જ હોય તો તે આકાશની જેમ સદા સંભવે અથવા અરવિષાણુની જેમ કદી ન સંભવે. પણ એ વિશેષતા તો કદાચિત્ક છે; તેથી તેનું કારણ અદૃષ્ટ છતાં મૂર્ત એવું કર્મ માનવું જ જોઈએ. (૧૯૨૬)

અચલબ્રાતા -- પણ તે કર્મ દેખાતું તો નથી -- અદૃષ્ટ છે, તો પછી તેને મૂર્ત શા માટે માનવું? અમૂર્ત કેમ નહિ?

મગવાન - તેને મૂર્ત એટલા માટે માનવું કે તે દેહાદિ મૂર્ત વસ્તુમાં નિમિત્તમાત્ર બનીને ઘટતી? જેમ બલાધાયક છે. અથવા જેમ ઘડાને તેલ વગેરે મૂર્ત વસ્તુથી બલ મળે છે તેમ કર્મને પણ વિષાક દેવામાં સૂક્ષ્મ-ચૂંકનાદિ મૂર્ત વસ્તુઓ વડે બલ મળતું હોવાથી કર્મ પણ ઘડાની જેમ મૂર્ત છે. અથવા, કર્મને મૂર્ત માનવું જોઈએ, કારણ કે દેહાદિરૂપ તેનું કાર્ય મૂર્ત છે જેમ પરમાણુનું કાર્ય ઘટાદિ મૂર્ત હોવાથી પરમાણુ પણ મૂર્ત અર્થાત રૂપાદિવાળું છે તેમ કર્મનું કાર્ય શરીર મૂર્ત હોવાથી કર્મને પણ મૂર્ત માનવું જોઈએ.

અચલબ્રાતા — પણ ફરી આ વિશે મારો પ્રશ્ન છે કે શું કર્મનું દેહાદિ કાર્ય મૂર્ત હોવાથી કર્મ મૂર્ત છે કે સુખદુઃખાદિ અમૂર્ત કાર્ય હોવાથી કર્મ અમૂર્ત છે? અર્થાત્ જો આપ કાર્યની મૂર્તતા અગર અમૂર્તતાને આધારે કારણની મૂર્તતા કે અમૂર્તતા માનતા હો તો કર્મનાં કાર્યો મૂર્ત તેમજ અમૂર્ત બન્ને પ્રકારનાં દેખાય છે. એટલે સદાજ પ્રશ્ન ઊડે છે કે કર્મ મૂર્ત છે કે અમૂર્ત? (૧૯૨૭-૨૮)

મગવાન -- મારા કહેવાનું તાત્પર્ય એવું તો નથી જ કે કાર્ય મૂર્ત કે અમૂર્ત હોય તો તેનાં બધાં જ કારણો મૂર્ત કે અમૂર્ત હોવાં જોઈએ. સુખાદિ

૧ આનું તાત્પર્ય એમ જણાય છે કે પાણીને લાવતું હોય તો એકનું શરીર કશું કરી શકે નહિ, પણ તેમાં જો ઘટના સહકાર મળે તો શરીરમાં પાણી લાવવાનું સામર્થ્ય આવે છે.

અમૂર્ત કાર્યનું કેવલ કર્મ જ કારણ નથી, આત્મા પણ તેનું કારણ છે, અને કર્મ પણ કારણ છે. બન્નેમાં ભેદ એ છે કે આત્મા સમવાથી કારણ છે અને કર્મ એ સમવાથી કારણ નથી; તેથી સુખ-દુઃખાદિ અમૂર્ત કાર્ય હોવાથી તેના સમવાથી કારણ આત્માની અમૂર્તતાનું અનુમાન થઈ જ શકે છે. અને સુખ-દુઃખાદિની અમૂર્તતાને કારણે કર્મમાં અમૂર્તતાનું અનુમાન કરવાનું કશું જ પ્રયોજન રહેતું નથી. આથી હંદાદિ કાર્ય મૂર્ત હોવાથી તેના કારણે કર્મને પણ મૂર્ત માનવું જોઈએ, એવા મારા કથનમાં કશો જ દોષ નથી.

(૧૯૨૦.)

આ પ્રમાણે કર્મ એ રૂપી-મૂર્ત છતાં સુખ-દુઃખનું કારણ બને છે એ સિદ્ધ થયું; તેથી તેને પુણ્ય અને પાપરૂપ એમ બે પ્રકારનું માત્ર પુણ્યવાદનો માનવું જોઈએ એટલે “પુણ્યના અપકર્ષ” થવાથી દુઃખની નિરામ-પાપસિદ્ધિ વૃદ્ધિ થાય છે, પાપને પુણ્યથી સ્વતંત્ર માનવાની આવશ્યકતા નથી” એ પ્રથમ પક્ષ નિરસ્ત થઈ જાય છે. (૧૯૩૦)

અચલબ્રાતા -- તેમાં કોઈ દલીલ છે ?

મગવાન—દુઃખની બહુલતાને તદનુરૂપ કર્મના પ્રકર્ષથી માનવી જોઈએ, કારણ કે દુઃખનો પ્રકૃષ્ટ અનુભવ છે. જેમ સુખનો પ્રકૃષ્ટ અનુભવ હોવાથી તેના કારણે પુણ્યનો પ્રકર્ષ માનવામાં આવે છે તેમ પ્રકૃષ્ટ દુઃખાનુભવનું કારણ પણ કોઈ કર્મનો પ્રકર્ષ હોવો જોઈએ; તેથી પ્રકૃષ્ટ દુઃખાનુભવનું કારણ પુણ્યનો અપકર્ષ નહિ, પણ પાપનો પ્રકર્ષ માનવો જોઈએ (૧૯૩૧)

વળી, જીવને જે પ્રકૃષ્ટ દુઃખ થાય છે તેનું કારણ કેવલ પુણ્યનો અપકર્ષ જ નથી, કારણ કે દુઃખના પ્રકર્ષમાં બાહ્ય અનિષ્ટ આહાર આદિનો પ્રકર્ષ પણ અપેક્ષિત છે. જો પ્રકૃષ્ટ દુઃખને કેવલ પુણ્યના અપકર્ષથી જ માનવામાં આવે તો પુણ્યસંપાદ્ય જે ઇંદ્રાહારાદિ બાહ્ય સાધનો છે તેનો અપકર્ષ થવાથી જ પ્રકૃષ્ટ દુઃખ થવું જોઈએ. પણ તેમાં સુખને પ્રતિકૂલ એવાં અનિષ્ટ આહારાદિ વિપરીત બાહ્ય સાધનોના બલના પ્રકર્ષની અપેક્ષા રહેવી ન જોઈએ. સારાંશ એ છે કે જો દુઃખ પુણ્યના અપકર્ષથી થતું હોય તો સુખના સાધનોનો અપકર્ષ જ તેમાં કારણ હોવો જોઈએ, દુઃખનાં સાધનોનો પ્રકર્ષ આવશ્યક ન હોવો જોઈએ. વસ્તુતઃ દુઃખનો પ્રકર્ષ માત્ર સુખનાં સાધનોના અપકર્ષથી નથી થતો, પણ તેમાં દુઃખનાં સાધનોના પ્રકર્ષની પણ અપેક્ષા છે જ. તેથી જેમ સુખનાં સાધનોના પ્રકર્ષ-અપકર્ષ માટે પુણ્યનો પ્રકર્ષ-અપકર્ષ આવશ્યક છે તેમ દુઃખનાં સાધનોના પ્રકર્ષ-અપકર્ષ માટે પાપનો પ્રકર્ષ-અપકર્ષ પણ માનવો આવશ્યક છે. પુણ્યના અપકર્ષથી ઇંદ્ર સાધનોનો અપકર્ષ થઈ શકે, પણ અનિષ્ટ સાધનોની વૃદ્ધિ

કેવી રીતે થાય ? માટે તેનું બીજું સ્વતંત્ર કારણ પાપને માનવું જ જોઈએ. (૧૦૩૨)

વળી, જો પુણ્યના ઉત્કર્ષને આધારે જ સુખી શરીરની અને અપકર્ષને આધારે જ દુઃખી શરીરની રચના થતી હોય અને પાપ જેવી કોઈ સ્વતંત્ર વસ્તુ ન જ હોય તો શરીર એ મૂત્ત હોવાથી પુણ્યનો ઉત્કર્ષ હોવાથી જ તે મોટું બનવું જોઈએ અને પુણ્યનો અપકર્ષ હોય તો જ તે નાનું બને. અને જે મોટું હોય તે જ સુખદાયક બને, નાનું શરીર દુઃખદ બનવું જોઈએ. પણ વસ્તુતઃ આમ બનતું નથી. ચક્રવર્તીની અપેક્ષાએ હાથીનું શરીર મોટું છે, છતાં પુણ્યપ્રકર્ષ તો ચક્રવર્તીમાં છે, હાથીમાં નહિ. જો પુણ્યના અપકર્ષથી શરીરની રચના અપકૃષ્ટ થતી હોય તો હાથીમાં પુણ્યનો અપકર્ષ હોવાથી તેનું શરીર બહુ જ નાનું થવું જોઈએ, પણ તે તો બહુ જ મોટું છે વળી, પુણ્ય એ તો શુભ છે, એટલે બહુ જ થોડું પુણ્ય હોય તોપણ તેનું કાર્ય શુભ હોવું જોઈએ, પણ તે અશુભ તો બની જ ન શકે. જેમ સુવર્ણ થોડું હોય તો નાનો સુવર્ણઘટ બને, પણ તે માટીનો ન બની જાય, તેમ પુણ્યથી જ કોઈ નિષ્પન્ન થાય તે શુભ જ બને, અશુભ કદી ન બની શકે, માટે જે અશુભ હોય તેનું કારણ પાપ માનવું જોઈએ. (૧૦૩૩)

અચ્છન્નજ્ઞાતા -- પાપના ઉત્કર્ષથી દુઃખ અને પાપના અપકર્ષથી સુખ એ પક્ષને માનવામાં શો વાંધો ?

મગવાન -- જે મેં કેવલ પુણ્યપક્ષ વિશે કશું તે ઉલ્લાસીને પાપ વિશે પણ કહી શકાય જેમ પુણ્યના અપકર્ષથી દુઃખ ન થઈ માત્ર પાપવાદનો શકે તેમ પાપના અપકર્ષથી સુખ ન થઈ શકે. જો વધારે નિરાસ - પુણ્યસિદ્ધિ એર બહુ નુકસાન કરતું હોય તો થોડું એર થોડું નુકસાન કરે, પણ તે કાયદો કેવી રીતે કરે ? એમ જ કહી શકાય કે થોડું પાપ થોડું દુઃખ આપે. પણ સુખ માટે તો પુણ્યની કલ્પના કરવી જ જોઈએ.

અચ્છન્નજ્ઞાતા -- તો પછી પુણ્ય-પાપને સાધારણ -- સંકીર્ણ - મિશ્રિત માનવામાં શો વાંધો ?

મગવાન -- પુણ્ય-પાપ ઉભયરૂપ પણ કોઈ કર્મ હોઈ શકે નહિ, કારણ સંકીર્ણ પક્ષનો કે તેવા કર્મનું કોઈ કારણ નથી (૧૦૩૪)

નિરાસ

અચ્છન્નજ્ઞાતા -- સાધારણ કર્મનું કોઈ કારણ નથી એમ આપ સાચી કહો છો ?

મગવાન — કર્મનું કારણ યોગ છે. એક સમયે તે યોગ શુભ હોય અથવા અશુભ હોય, પણ શુભાશુભ ઉભયરૂપ તો હોતો નથી, એટલે તેનું કાર્ય કર્મ પણ પુણ્યરૂપ શુભ કે પાપરૂપ અશુભ થાય, ઉભયરૂપ ન થાય. મિથ્યાત્વ — અવિરતિ — પ્રમાદ — કષાય અને યોગ એ કર્મબંધના હેતુઓ કહેવાય છે, તેમાં ઉક્ત બધાં કારણોમાંથી એક યોગ જ એવું કારણ છે જેનો કર્મબંધની સાથે અવિનાભાવ છે; એટલે કે જ્યાં જ્યાં કર્મબંધ હોય છે ત્યાં યોગ અવશ્ય હોય છે; તેથી અહીં બીજાં કારણોનો ઉલ્લેખ ન કરતાં માત્ર યોગનો જ ઉલ્લેખ કર્યો છે. મન વચન અને કાય એમ ત્રણ સાધનાના ભેદથી યોગના ત્રણ ભેદ છે (૧૯૩૫)

અચ્છન્નાતા --- મન — વચન — કાયયોગ એક સમયે શુભાશુભ અર્થાત્ મિશ્ર પણ હોય છે, તેથી આપત્ત કથન બરાબર નથી અવિધિપૂર્વક જ્ઞાન દેવાનો વિચાર કરનાર પુરુષનો શુભાશુભ મનોયોગ છે, કારણ કે તેમાં દેવાની ભાવના શુભ યોગનું અને અવિધિપૂર્વકતા એ અશુભયોગનું સૂચક છે. તે જ પ્રકારે અવિધિપૂર્વક જ્ઞાનાદિ દેવાનો ઉપદેશ કરનારને શુભાશુભ વચનયોગ છે અને જે મનુષ્ય જિનપૂજા — વંદન આદિ અવિધિપૂર્વક કરે છે તેની તે કાયચેષ્ટા શુભાશુભ કાયયોગ છે.

મગવાન --- પ્રત્યેક યોગના દ્રવ્ય અને ભાવ એવા બે ભેદ છે તેમાં મન — વચન અને કાયયોગનાં જે પ્રવર્તક પુદ્ગલ દ્રવ્યો છે તે દ્રવ્યયોગ કહેવાય છે અને મન — વચન — ક્રયાનુ જે સ્ફુરણ પરિસ્પર્શ છે તે પણ દ્રવ્યયોગ છે. આ બંને પ્રકારના દ્રવ્યયોગનું કારણ અધ્યવસાય છે અને તે ભાવયોગ કહેવાય છે. તેમાંથી જે દ્રવ્યયોગ છે તેમાં તો શુભાશુભરૂપતા ભેદ હોય, પણ તેમનું કારણ અધ્યવસાયરૂપ જ ભાવયોગ છે તે તો એક સમયમા શુભ અથવા અશુભ જ હોય છે. ઉભયરૂપ મંલવતો જ નથી. દ્રવ્યયોગને પણ જે ઉભયરૂપ કહ્યા છે તે વ્યવહારનયની અપેક્ષાએ તે પણ નિશ્ચયનયની અપેક્ષાએ તો એક સમયે શુભ કે અશુભ જ હોય છે. તત્ત્વચિંતા થતી હોય ત્યાં વ્યવહાર કરતાં નિશ્ચયનયની દૃષ્ટિનું પ્રાધાન્ય માનવું જોઈએ. અધ્યવસાયસ્થાનાંમા શુભ અથવા અશુભ એવા બે ભેદ જ છે, પણ શુભાશુભ એવા તૃતીય ભેદ નથી; માટે અધ્યવસાય જ્યારે શુભ હોય ત્યારે પુણ્યકર્મનો અને તે જ્યારે અશુભ હોય ત્યારે પાપ કર્મનો બંધ થાય છે. અને શુભાશુભ ઉભયરૂપ કેઈ એક અધ્યવસાય નહિ હોવાથી શુભાશુભ ઉભયરૂપ કર્મનો પણ સંભવ નથી; એટલે પુણ્ય અને પાપને સ્વતંત્ર જ માનવાં જોઈએ, સંકીર્ણ નહિ. (૧૯૩૬)

અચ્છન્નાતા --- ભાવયોગને શુભાશુભ ઉભયરૂપ ન માનવાનું શું કારણ છે ?

મગવાન — ભાવયોગ એ ધ્યાન અને લેશ્યારૂપ છે. અને ધ્યાન એ ધર્મ અથવા શુકલરૂપ શુભ જ અગર આત્મ અથવા રૌદ્રરૂપ અશુભ જ એક સમયે

હોય છે, પણ શુભાશુભ ઉભયરૂપ ધ્યાન કોઈ છે જ નહિ. અને ધ્યાનવિસતિ થયે લેસ્થા પણ તૈન્સાદિ કોઈ એક શુભ અથવા કાપોતી યાદિ કોઈ એક અશુભ હોય છે; પણ ઉભયરૂપ લેસ્થા તો કોઈ છે નહિ. આથી ધ્યાન અને લેસ્થારૂપ ભાવયોગ પણ શુભ અગર અશુભ જ એક સમયે હોઈ શકે; એટલે ભાવયોગના નિમિત્તે બંધાનાર કર્મ પણ પુણ્યરૂપ શુભ અથવા પાપરૂપ અશુભ જ હોવું જોઈએ. આથી પાપ અને પુણ્યને સ્વતંત્ર જ માનવાં જોઈએ (૧૦૩૭)

અવલોકનાતા — એ કોઈ કર્મ શુભાશુભ ઉભયરૂપ ન હોય તો પછી મોહનીય કર્મની સમ્યક્મિથ્યાત્વરૂપ પ્રકૃતિ મિશ્ર હોઈ શુભાશુભ શા માટે માનવામાં આવી છે ?

મગવાન — ઉક્ત મિશ્રમોહનીય પ્રકૃતિ બંધની અપેક્ષાએ મિશ્ર નથી. અર્થાત્ કર્મનું યોગદારા જે ગ્રહણ થાય છે તે અપેક્ષાએ તો કર્મ શુભ અથવા અશુભ જ હોય છે, પણ એ પૂર્વગૃહીત કર્મપ્રકૃતિને શુભમાંથી અશુભમાં અગર અશુભમાંથી શુભમાં કે શુભાશુભમાં તે તે અધ્યવસાયને બળે પરિણત કરી શકાય છે; આથી પૂર્વગૃહીત મિથ્યાત્વરૂપ અશુભ કર્મનું વિશુદ્ધ પરિણામ વડે શોધન કરીને સમ્યક્ત્વરૂપ શુભ કર્મમાં પરિવર્તન કરી શકાય છે અને અવિશુદ્ધ પરિણામ વડે સમ્યક્ત્વના શુભ પુદ્ગલોનું મિથ્યાત્વરૂપે પરિવર્તન કરી શકાય છે, અને કેટલાક મિથ્યાત્વના કર્મપુદ્ગલોને અર્ધવિશુદ્ધ કરી શકાય છે. આ પ્રકારે સત્તાગત કર્મની અપેક્ષાએ મિશ્રમોહનીયનો સંભવ છે. ગ્રહણકાલે તો કોઈ મિશ્રમોહનીય કર્મનો બંધ થતો નથી. (૧૦૩૮)

અવલોકનાતા — કર્મપ્રકૃતિના અન્યોન્ય સંકેતો શો નિયમ છે ?

મગવાન — જ્ઞાનાવગ્ણ, દર્શનાવરણ, વેદનીય, મોહનીય, આયુ, નામ, ગોત્ર અને અન્તરાય એ આઠ મૂલ કર્મપ્રકૃતિમાં તો પરસ્પર સંકેત કર્મવંક્રમનો નિયમ થઈ જ શકતો નથી. એટલે એક મૂલ પ્રકૃતિ બીજી પ્રકૃતિરૂપે પરિણત કરી શકાતી નથી, પણ ઉત્તર પ્રકૃતિઓમાં પરસ્પર સંકેત સંભવે છે. તેમાં પણ અપવાદ એ છે કે આયુકર્મની મનુષ્ય-દેવ-નારક તિયંથ એ ચાર ઉત્તર પ્રકૃતિઓમાં પરસ્પર સંકેત નથી અને મોહનીય કર્મની દર્શનમોહ અને ચારિત્રમોહ એ બે ઉત્તર પ્રકૃતિઓ પરસ્પર સંકેત નથી. આ સિવાય કર્મની ઉત્તર પ્રકૃતિઓમાં પરસ્પર સંકેતની ભજના છે, તે આ પ્રમાણે — પાંચ જ્ઞાનાવરણ, નવ દર્શનાવરણ, સોળ કષાય, મિથ્યાત્વ, ભય, જુગુપ્સા, તૈન્સ, કાર્મણ, વર્ણ, રસ, ગંધ, સ્પર્શ, અગુરુલબ્ધ, ઉપધાત, નિર્માણ, પાંચ અન્તરાય — આ બધી મળીને ૪૭ દ્રુવબંધિની ઉત્તરપ્રકૃતિઓ છે. એ બધાનો પોતપોતાની મૂળપ્રકૃતિથી જે પ્રકૃતિઓ અલિન્ન હોય તેવી ઉત્તર પ્રકૃતિઓમાં પરસ્પર સંકેત સદૈવ થાય છે.

આ સિવાયની બાકીની જે અદ્ભુતબંધિની પ્રકૃતિઓ છે તે માટે એવો નિયમ છે કે પોતપોતાની મૂલપ્રકૃતિથી અભિન્ન એવી ઉત્તરપ્રકૃતિમાં પણ જે અબધ્યમાન હોય તે જ બધ્યમાન પ્રકૃતિમાં સંકાન્ત થાય છે, પણ બધ્યમાન પ્રકૃતિ અબધ્યમાનમાં સંકાન્ત થતી નથી. આ પ્રમાણે પ્રકૃતિસંક્રમની ભજના છે. (૧૦૨૯)

અવતરનાતા — પુણ્ય અને પાપનું લક્ષણ આપ બતાવે.

મગવાન — જે સ્વયં શોભન વર્ણ, ગંધ, રસ અને સ્પર્શયુક્ત હોય અને જેનો વિપાક પણ શુભ હોય તે પુણ્ય છે, અને તેથી જે

પુણ્ય અને પાપનું વિપરીત હોય તે પાપ છે.

લક્ષણ પુણ્ય અને પાપ એ બન્ને પુદ્ગલ છે; પણ તે મેરુ-આદિની જેમ અતિ સ્થૂલ નથી તેમ જ પરમાણુની જેમ અતિ સૂક્ષ્મ પણ નથી. (૧૦૪૦)

અવતરનાતા — સંસારમાં પુદ્ગલો તો ખચોખચ ભયાં છે તેમાંથી પુણ્ય-પાપરૂપે કેવા પુદ્ગલોને જીવ ગ્રહણ કરે છે અને શી રીતે ગ્રહણ કરે છે તે કૃપા કરી બતાવે.

મગવાન — જેમ કાંઈ પુરુષ શરીરે તેલ ચોળીને ઉઘાડે શરીરે ખુલ્લામાં એસે તો તેલના પ્રમાણમાં તેના આખા શરીરે રજ ચોટે કર્મપ્રણયની પ્રક્રિયા છે, તેમ રાગદ્વેષથી સ્નિગ્ધ એવો જીવ પણ કર્મવર્ગણમાં રહેલા કર્મચોચ પુદ્ગલોનું જ પાપ-પુણ્યરૂપે ગ્રહણ કરે છે. કર્મવર્ગણના પુદ્ગલોથી સૂક્ષ્મ એવા પરમાણુનું અથવા સ્થૂલ એવા ઔદારિકાદિ ગરતી-દોગા ઉપદ્રવો કર્મરૂપ ગ્રહણ થતું નથી પણ તે પોતે આગ્રશના જેટલા પ્રદેશોમાં હોય છે તેટલા જ પ્રદેશોમાં રહેલ તેવાં પુદ્ગલોનું પોતાના સર્વપ્રદેશમાં ગ્રહણ કરે છે એ જ વસ્તુને આ ગાથામાં કહેવામાં આવી છે —

“ ‘એક પ્રદેશમાં રહેલ અર્થાત્ જે પ્રદેશમાં જીવ હોય તે પ્રદેશમાં રહેલ કર્મચોચ પુદ્ગલને જીવ પોતાના સર્વ પ્રદેશ વડે બાંધે છે. તેમાં હેતુ જીવનાં મિથ્યાત્વાદિ કહેલાં છે. એવો બંધ સાદિ અર્થાત્ નવો પણ હોય છે અને પરંપરાથી અનાદિ પણ હોય છે.”

ઉપશમશ્રેણીથી પતિત એવો જીવ નવેસરથી મોહનીયાદિ કર્મનાં બંધ કરે છે અને ઉપશમશ્રેણીને જે જીવે પ્રાપ્ત કરી નથી હોતી તેનો બંધ અનાદિ જ કહેવાય છે. (૧૦૪૧)

૧ ‘एगणएसोगाढ सम्पणमहि कम्पणो जोग ।

ववइ जहुनहेउ माइयमणाइय वावि ॥ ”

પંચસંગ્રહ આ. ૦ ૨૮૪

અવ્યવસ્થાતા — આ આખા લોકના પ્રત્યેક આકાશપ્રદેશમાં પુદ્ગલપરમાણુ શુભાશુભના ભેદ વિના ભરેલા છે; અર્થાત્ અમુક આકાશપ્રદેશમાં શુભ પુદ્ગલો અને અન્યત્ર અશુભ પુદ્ગલો હોય એવી કોઈ વ્યવસ્થા વિના માત્ર અવ્યવસ્થિતરૂપે લોકમાં પુદ્ગલો ખચાખચ ભર્યા છે. જેમ પુરુષનું તેલવાળું શરીર નાના એટા રજકણોનો તો ભેદ કરે છે, પણ શુભાશુભનો ભેદ કયાં વિના જ જે પુદ્ગલો તેના સંસર્ગમાં આવે છે તેને અહણુ કરે છે, તેમ જીવ પણ સ્થૂલ અને સૂક્ષ્મના વિવેકપૂર્વક કર્મચોગ્ય પુદ્ગલોનું જ અહણુ કરે એ ઉચિત છે, પણ અહણુકાલમાં જ તે તેમાંથી શુભાશુભનો વિભાગ કરીને બેમાંથી એકને ગૃહીત કરે અને બીજાને નહિ એ કેમ અને? (૧૦૪૨)

મગવાન — જ્યાંસુધી જીવે કર્મપુદ્ગલને અહણુ નથી કર્યું હોતું ત્યાંસુધી તે પુદ્ગલ શુભ કે અશુભ એ બંને વિશેષણોથી વિશિષ્ટ નથી હોતું અર્થાત તે અવિશિષ્ટ જ હોય છે, પણ જીવ તે કર્મપુદ્ગલને અહણુ કરવાની સાથે જ આહારની જેમ અધ્યવસાયરૂપ પરિણામ અને આશ્રયની વિશેષતાને કારણે તે કર્મપુદ્ગલને શુભ કે અશુભરૂપે પરિણીત કરી દે છે કહેવાનું તાત્પર્ય એ છે કે જીવનું જેવું શુભ કે અશુભ અધ્યવસાયરૂપ પરિણામ હોય છે તેને આધારે તે અહણુકાલે જ કર્મમાં શુભત્વ કે અશુભત્વ ઉત્પન્ન કરે છે અને કર્મના આશ્રયભૂત જીવનો પણ એવો એક સ્વભાવવિશેષ છે જેને લઈને તે પ્રકારે કર્મને પરિણીતમાવતો જ કર્મનું અહણુ કરે છે. વળી, કર્મનો પણ એવો સ્વભાવ-વિશેષ છે કે શુભ-અશુભ અધ્યવસાયવાળા જીવ વડે શુભ-અશુભ પરિણામને પામતું જ તે જીવ વડે ગૃહીત થાય છે આ જ પ્રમાણે કર્મમાં પ્રકૃતિ, સ્થિતિ, અનુભાગ અને પ્રદેશોના અદ્યપ્ત ભાગ અને બહુ ભાગનું વૈચિત્ર્ય પણ જીવ અહણુસમયે જ નિર્મિત કરે છે આ જ વસ્તુને નિમ્ન ગાથામાં કહેવામાં આવી છે

“જીવ કર્મપુદ્ગલમાં અહણુસમયે કર્મપ્રદેશોમાં પાતાના અધ્યવસાયને કારણે સર્વ જીવોથી અનંતગુણ એટલા રસાવિભાગ ગુણોને ઉત્પન્ન કરે છે.

“કર્મપ્રદેશોમાં સૌથી થોડો ભાગ આયુઃકર્મનો છે. તેથી અધિક પણ

૧ ગહણમર્મ્યામ્મિ જીવોં ઉપાગ્ઢ ગુણ મપન્નચરો ।

મવ્વજીવાણનગુણે કમ્મપણમેસુ મવ્વેમ્મુ ॥ ૧ ॥

કર્મપ્રકૃતિ અધનકરણ ગા ૦ ૨૯

૨ આયુગમાગોં થોવો નામે ગોણે સમો તજો અહિગા ।

આવરણમન્તગણે મર્મિસો અહિગોં ય મોહે વિ ॥

મવ્વવરિ વેયણીણે ભાગોં અહિજોં ડ કારણ કિન્તુ ।

મુહવુલ્લકારણતા ઠિઠં વિમ્મેસેણ સંસામ્મુ ॥

અધશતક ગા ૦ ૮૬-૮૭, ગુલના-કર્મ પ્રકૃતિ ચૂલિં અન્ધનકરણ ગાથા ૨૮

પરસ્પરમાં સમાન ભાગ નામ અને ગોત્રનો છે. તેથી અધિક જ્ઞાનાવરણ-દર્શનાવરણ-અન્તઃશયનો ભાગ છે. પણ જ્ઞાનાવરણાદિ ઉક્ત ત્રણે કર્મોના પરસ્પર સરખો ભાગ છે. તેથી અધિક મોહનીયનો ભાગ છે અને સૌથી અધિક ભાગ વેદનીયનો છે. વેદનીય એ સુખ-દુઃખનું કારણ હોવાથી તેનો ભાગ સર્વાધિક છે. ખાકીનાં કર્મોના ભાગ તેમના સ્થિતિબંધના પ્રમાણમાં છે.”

અવલભાતા — આપે આહારનો દાખલો આપ્યો તેનો સમન્વય કરી બતાવો તો વિશેષ સમજ પડે.

મગવાન—આહાર સમાન છતાં પરિણામ અને આશ્રયની વિશેષતાને કારણે તેનાં વિભિન્ન પરિણામો દેખાય છે; જેમકે ગાય અને સર્પને એક જ આહાર આપવામાં આવે છતાં ગાય જે કાંઈ ખાય છે તે દૂધરૂપે પરિણમે છે અને સર્પ જે કાંઈ ખાય છે તે વિષરૂપે પરિણમે છે. આમાં જેમ ખાદ્ય વસ્તુમાં તે તે આશ્રયમાં જઈને તે તે રૂપે પરિણત થઈ જવાનું પરિણામ — સ્વભાવવિશેષ છે તેમ ખાદ્યનો ઉપયોગ કરનાર આશ્રયમાં પણ તે તે વસ્તુને તે તે રૂપે પરિણત કરવાનું સામર્થ્યવિશેષ છે. તે જ પ્રમાણે કર્મમાં પણ તે તે શુભ કે અશુભ અધ્યવસાયવાળા પોતાના આશ્રય જીવમાં જઈને તે તે શુભ કે અશુભ રૂપે પરિણત થઈ જવાનું સામર્થ્ય છે, તેમ આશ્રય જીવમાં પણ તે તે કર્મને ગૃહીત કરી શુભ કે અશુભ રૂપે અર્થાત્ પુણ્ય કે પાપરૂપે પરિણત કરી દેવાની શક્તિ છે. (૧૯૪૪)

અવલભાતા—ગાય અને સર્પના દૃષ્ટાંતથી એ સિદ્ધ થયું કે અમુક જીવમાં કર્મનું શુભ પરિણામ અને અમુક જીવમાં કર્મનું અશુભ પરિણામ ઉત્પન્ન કરવાની શક્તિ છે પણ એમાં શું દૃષ્ટાંત છે કે એક જ જીવ કર્મનાં શુભ અને અશુભ બંને પ્રકારનાં પરિણામોને ઉત્પન્ન કરવા સમર્થ છે ?

મગવાન—એક જ શરીરમાં અવિશિષ્ટ અર્થાત્ એકરૂપ આહાર લેવામાં આવે છે છતાં તેમાંથી સાર અને અસાર એવાં બંને પરિણામો તત્કાલ થઈ જાય છે. આપણું શરીર ખાધેલા ખોરાકને રસ રક્ત અને માંસરૂપ સાર તત્ત્વમાં અને મળ-મૂત્ર જેવા અસાર તત્ત્વમાં પરિણત કરી દે છે એ સર્વજનસિદ્ધ છે, તે જ પ્રમાણે એક જ જીવ ગૃહીત સાધારણ કર્મને પોતાનાં શુભાશુભ પરિણામો વડે પુણ્ય અને પાપરૂપ પરિણત કરી દે છે. (૧૯૪૫)

અવલભાતા—શુભ હોય તે પુણ્ય અને અશુભ હોય તે પાપ એ તો સમજાયું, પણ કર્મપ્રકૃતિઓમાંથી કઈ શુભ છે અને કઈ અશુભ છે તે બતાવો.

મગવાન—સાતવેદનીય, સમ્યક્ત્વ મોહનીય, હાસ્ય, પુરુષવેદ, રતિ, શુભાશુ, શુભનામ, શુભ ગોત્ર આ પ્રકૃતિઓ પુણ્યપ્રકૃતિ છે. શુભાશુમાં પુણ્ય અને પાપ —દેવ મનુષ્ય અને તિથિયના આશુનો સમાવેશ છે. શુભનામ-પ્રકૃતિનો ગણના કર્મપ્રકૃતિમાં—દેવદિક અર્થાત્ દેવગતિ અને દેવાનુપૂર્વી, યશઃકીર્તિ, તીર્થંકર આદિ ૩૭ પ્રકૃતિઓનો સમાવેશ થાય છે.

શુભગોત્રનો અર્થ છે ઉચ્ચગોત્ર. આ બધી મળી ૪૬ પ્રકૃતિ શુભ હોવાથી પુણ્ય કહેવાય છે અને બાકીની અશુભ હોવાથી પાપ કહેવાય છે ? અને જો મોહનીયના બધા ભેદોને—કારણ કે તે જીવમાં વિપર્યાસના હેતુ છે,—અશુભ-પાપ પ્રકૃતિમાં સમાવિષ્ટ કરવામાં આવે તો ૪૨ પ્રકૃતિ પુણ્યપ્રકૃતિ કહેવાય છે તે આ પ્રમાણે — “ ૨સાતવેદનીય, ઉચ્ચગોત્ર, મનુષ્ય-તિથિય-દેવાશુ, અને નામકર્મની ૩૭ પ્રકૃતિ તે આ—દેવદિક-દેવગતિ અને દેવાનુપૂર્વી, મનુષ્યદિક-મનુષ્યગતિ અને મનુષ્યાનુપૂર્વી, પંચેન્દ્રિય ભતિ. પાંચ શરીર-ઔદારિક વૈકિય આહારક નૈજસ કાર્મણ. અંગેપાંગત્રિક—ઔદારિક અંગેપાંગ-વૈકિય અંગેપાંગ-આહાર અંગેપાંગ, પ્રથમસંધ્યશુ-વજ્રઋષભનારાય, ચતુરસ્તસંસ્થાન, શુભવર્ણ, શુભરસ, શુભગંધ, શુભરૂપશ, અગુરુલક્ષુ, પરાધાત, ઉચ્ચવાસ, આતાપ, ઉદ્યોત, પ્રશસ્ત વિદ્યાયોગતિ, ત્રસ, બાદર, પર્થામ, પ્રત્યેક, સ્થિર, શુભ, સુભગ, સુસ્વર, આદેય, યશઃકીર્તિ, નિર્માણ, તીર્થંકર, આ બધી મળી ૪૨ પુણ્યપ્રકૃતિ તીર્થંકરે બતાવેલ છે.”

આ ૪૨ પ્રકૃતિઓને છાંડીને બાકીની ૮૨ કર્મપ્રકૃતિઓ અશુભ અર્થાત્ પાપપ્રકૃતિ છે. તે આ પ્રમાણે—ન્યઓપરિમણ્ડલ-સાદિ-કુળ-વામન-હુંડ આ પાંચ સંસ્થાન, અપ્રશસ્ત વિદ્યાયોગતિ, ઋષભનારાય-નારાય-અર્ધનારાય-કીલિકા-છેદત્ત આ પાંચ સંહનન, તિથિગતિ, તિથિગાનુપૂર્વી, અસાતવેદનીય, નીચગોત્ર, ઉપધાત, એકેન્દ્રિય ભતિ, દ્વૈન્દ્રિય ભતિ, ત્રીન્દ્રિયભતિ, ચતુરિન્દ્રિય ભતિ, નરકગતિ, નરકાનુપૂર્વી, નરકાશુ, સ્થાવર, સૂક્ષ્મ. અપર્યામક, સાધારણ, અસ્થિર, અશુભ,

૧. કાર્મ આચાર્યના મતાનુસાર મોહનીયની એક પણ પ્રકૃતિ શુભ નથી

૨. સાય ઉચ્ચાર્ગાય નર-નિગિ-દેવાડયાહ તહ નામે ।

દવદુગ મણુદુગ પાણદજાટ ય તણુપણ ॥

અગોવગાણ તિગ પઢમ મથયણમેવ મઠાળ ।

મુમવળ્લાડચઝવક અનુલ્લહ તહ ય પગ્થાય ॥

ઝસામ આયાવ ઝજ્જોય વિહગડં વિય પમથા ।

તમ-ઘાયર-પજ્જત પત્તેયથિર મુમ મુમગ ॥

મુમ્મર આણ્જ જસ નિમ્મિગ તિત્થયગમેવ ઇયાજો ।

ઘાયલ પમદ્દો પુણ્ણ તિ જિર્ણોહ મણિઆજો ॥

હુલંગ, હુસ્વર, અનાદેય, અયશઃકીર્તિ અશુભવર્ણ, અશુભગન્ધ, અશુભરસ, અશુભરૂપશઃ, કેવલજ્ઞાનાવરણ, કેવલદર્શનાવરણ, નિદ્રા, નિદ્રાનિદ્રા, પ્રત્યક્ષા, પ્રત્યક્ષા-પ્રત્યક્ષા, સ્તાનર્દિ, અનન્તાનુબન્ધ ક્રોધ, અનં ભાન, અનં માયા, અનં લોભ, અપ્રત્યાખ્યાનાવરણ ક્રોધ, અપ્રં ભાન, અપ્રં માયા, અપ્રં લોભ, પ્રત્યાખ્યાનાવરણ ક્રોધ, પ્રત્યાં ભાન, પ્રત્યાં માયા, પ્રત્યાં લોભ, મિથ્યાત્વ, મતિજ્ઞાનાવરણ, ક્રુતજ્ઞાનાવરણ, અવધિજ્ઞાનાવરણ, મનઃપર્યયજ્ઞાનાવરણ, ચક્ષુર્દર્શનાવરણ, અચક્ષુર્દર્શનાવરણ, અવધિ-દર્શનાવરણ, સંજવલન ક્રોધ, સંજવલન ભાન, સંં માયા, સંં લોભ, હ્રસ્થ, રતિ, અરતિ, શોક, ભય, જુગુપ્સા, ઝાંવેદ, પુવેદ, નપુસકવેદ, દાનાંતરાય, લાભાન્તરાય, ભોગાન્તરાય, ઉપભોગાન્તરાય, વીયાન્તરાય—આ બધી મળી ૮૨ પ્રકૃતિઓ પાપપ્રકૃતિ છે.

અવજ્ઞાતા—મિથ્યાત્વના પ્રભેદોમાં સમ્યક્ત્વ પણ છે તેને પણ અશુભ —પાપ પ્રકૃતિ કેમ કહે છે? જો એ પાપપ્રકૃતિ હોય તો તેને સમ્યક્ત્વ કેમ કહેવાય?

મગવાન—જીવની રુચિરૂપ જ સમ્યક્ત્વ છે તે તો શુભ જ છે પણ તેનો અહીં વિચાર કરવામાં આવ્યો નથી, પણ અહીં તો મિથ્યાત્વના શુદ્ધ કરેલા પુદ્ગલોને સમ્યક્ત્વ કહ્યું છે. અને તે તો શંકાદિ અનર્થમાં નિમિત્ત હોવાથી અશુભ જ, પાપ જ છે. એ પુદ્ગલોને ઉપચારથી સમ્યક્ત્વ કહેવાય છે તે એટલા માટે કે તે જીવની રુચિને આવૃત્ત કરતા નથી. વસ્તુતઃ તો એ પુદ્ગલો મિથ્યાત્વના જ છે.

ઉક્ત પુણ્ય અને પાપના સવિપાક અને અવિપાક એવા પણ ભેદો છે જે પ્રકૃતિ જે રૂપે બાધી હોય તે જ રૂપે તેના વિપાક થાય તે સવિપાક પ્રકૃતિ કહેવાય છે અને જો તેના રસને મંદ કરી દઈને અથવા નીરસ કરીને તેના પ્રદેશોના જ ઉદય ભોગવવામાં આવે તો તે અવિપાકી કહેવાય છે.

આટલી ચર્ચાથી એ વસ્તુ તો સિદ્ધ થઈ જ ગઈ છે કે પુણ્ય અને પાપ એ સંકીર્ણ નથી પણ સ્વતંત્ર છે. વળી જો તે સંકીર્ણ હોય પુણ્ય પાપના તો સર્વ જીવોને તેનું કાર્ય મિશ્રરૂપે અનુભવમાં આવવું જોઈએ. આટલું કે કેવલ દુઃખ યા સુખનો કદી અનુભવ થવો ન જોઈએ, સદા સુખ અને દુઃખ મિશ્રિતરૂપે જ અનુભવમાં આવવાં જોઈએ. પણ આવું બનતું નથી. દેવોમાં કેવલ સુખનો જ વિશેષરૂપે અનુભવ છે અને નારકાદિમાં કેવલ દુઃખનો જ વિશેષ અનુભવ છે. સંકીર્ણ કારણથી નીપજતા કાર્યમાં પણ સંકીર્ણતા જ હોવી જોઈએ. એવું ન બને કે જેમને સંકર હોય તેમાંથી કોઈ એક જ ઉત્કટરૂપે કાર્યમાં ઉત્પન્ન થાય અને

બીજાનું કશું જ કાર્ય ઉત્પન્ન ન થાય. એટલે સુખના અતિશયનું જે નિમિત્ત હોય તેને, દુઃખના અતિશયમાં જે નિમિત્ત હોય તેનાથી, ભિન્ન જ માનવું જોઈએ.

અચલભ્રાતા — પાપ-પુણ્ય સંકીર્ણ હોવાથી ભલે એકરૂપ હોય, પણ જ્યારે પુણ્યાંશ વધી જાય અને પાપાંશની હાનિ થાય ત્યારે સુખાતિશયનો અનુભવ થઈ શકે છે અને જ્યારે પાપાંશ વધવાથી પુણ્યાંશની હાનિ થાય ત્યારે દુઃખાતિશયનો અનુભવ થાય છે. આ પ્રકારે પુણ્ય-પાપને સંકીર્ણ માનવા છતાં દેવમાં સુખાતિશય અને નારકાદિમાં દુઃખાતિશયનો અનુભવ સંભવ બનશે, તેથી પુણ્ય અને પાપને સ્વતંત્ર શા માટે માનવાં ?

મગવાન — પુણ્ય અને પાપ સર્વાંશ એકરૂપ જો હોય તો એકની વૃદ્ધિ થવાથી બીજાની પણ વૃદ્ધિ થવી જોઈએ તારા કહેવા પ્રમાણે એમ તો બનતું નથી, કારણ કે પાપની વૃદ્ધિ થાય છે ત્યારે પુણ્યની હાનિ થાય છે અને જ્યારે પુણ્યની વૃદ્ધિ થાય છે ત્યારે પાપની હાનિ થાય છે. માટે પુણ્ય અને પાપને એકરૂપ નહિ પણ ભિન્નરૂપ જ માનવાં જોઈએ. જેમ દેવદત્તની વૃદ્ધિ છતાં યશદત્તની વૃદ્ધિ નથી થતી માટે તે બન્ને ભિન્ન છે, તેમ પાપની વૃદ્ધિ છતાં પુણ્યની વૃદ્ધિ નથી થતી માટે તે બન્ને પણ સ્વતંત્ર હોવાં જોઈએ. વસ્તુતઃ પુણ્ય અને પાપરૂપે એ બન્ને ભિન્ન છતાં કર્મરૂપે જો તે બન્નેને અભિન્ન માનતો હોય તો મને તેમાં કશો જ વાંધો નથી આ પ્રમાણે પુણ્ય-પાપ વિશેના સંકીર્ણ પક્ષનો પણ નિરાસ થઈ જાય છે. તેથી પુણ્ય અને પાપ એ બન્ને સ્વતંત્ર છે એવો એથો પક્ષ જ યુક્તિયુક્ત સિદ્ધ થાય છે અને તેથી જ સ્વભાવવાદ પણ માની શકાય નહિ. આ વિશે વિશેષ ચર્ચા અભિભૂતિ સાથેના વાદમાં થઈ ગઈ છે. માટે પુણ્ય અને પાપને સ્વતંત્ર જ માનવાં જોઈએ અને તારે એ બાબતમાં સંશય કરવો ન જોઈએ.

(૧૯૪૬)

અચલભ્રાતા — તો પછી વેદમાં શા માટે પુણ્ય-પાપનો નિર્બંધ કરવામાં આવ્યો ?

મગવાન — સંસારમાં માત્ર પુરુષ—બ્રહ્મ જ છે અને બીજા તેથી બ્રહ્મ વેદવાક્યોનો કશું જ નથી એવું પ્રતિપાદન કરવાનો વેદનો અભિપ્રાય મમન્વય છે જ નહિ; કારણ કે જો પુણ્ય-પાપ જેવી વસ્તુ જ ન હોય તો પછી સ્વર્ગ માટે અગ્નિહોત્રાદિ બ્રહ્મ અનુષ્ઠાનનું વેદમાં વિધાન છે તે અસમ્બંધ બની જાય છે; વળી, લોકમાં દાનનું ફળ પુણ્ય અને હિંસાનું ફળ જે પાપ મનાય છે તે પણ અસંગત બની જાય. માટે વેદનું તાત્પર્ય પુણ્ય-પાપના નિર્બંધનું હોઈ શકે જ નહિ.

(૧૯૪૭)

આ પ્રમાણે જ્યારે જરા-મરણથી મુક્ત એવા ભગવાને તેનો સંશય દૂર કર્યો ત્યારે તેણે પોતાના ૩૦૦ શિષ્યો સાથે દીક્ષા લીધી.

(૧૯૪૮)

દશમા ગણુધર મેતાર્ય

પરલોકચર્યા

તે બધાને દીક્ષિત થયેલા સાંભળીને મેતાર્યે વિચાર્યું કે ‘હું પણ ભગવાનની પાસે બાઉં, વંદના કરું અને સેવા કરું.’ અને તે ભગવાનની પાસે આવ્યો. (૧૦૪૦)

બતિ-જરા-મરણથી મુક્ત એવા ભગવાને સર્વજ્ઞ-સર્વદર્શી હોવાથી તેને ‘મેતાર્ય-કૌલિકન્ય’ એમ નામ ગોત્રથી આમંત્રણ કર્યું. (૧૦૫૦)

અને તેને કહ્યું કે તને પરલોક છે કે નહિ એવો સંદેહ છે. તે વેદના “વિજ્ઞાનવન પવેતમ્યો મૂતેમ્યઃ” ઇત્યાદિ પરસ્પર વિરોધી પરલોક વિશેનો વાક્યો સાંભળ્યાં છે તેથી તને સંશય થવો સ્વાભાવિક છે સંદેહ પણ તે વેદવાક્યોને ખરો અર્થ તું બાણુતો નથી તેથી જ તને સંશય થાય છે. તેનો ખરો અર્થ હું તને બતાવું છું તેથી તારો સંશય દૂર થઈ જશે. (૧૦૫૧)

તને એમ લાગે છે કે ગોળ ધાવડી આદિ મધનાં અંગો-કારણોથી મદધર્મ જેમ લિપ્ત નથી તેમ પૃથ્વીઆદિ ભૂતોથી ચૈતન્યધર્મ પણ મૂલધર્મ ચૈતન્યનો, જો લિપ્ત ન હોય તો પરલોક માનવાનું કાંઈ કારણ રહેતું મૂતો સાથે નાશ નથી, કારણ કે ભૂતના નાશ સાથે ચૈતન્યનો પણ નાશ થઈ જાય છે, પછી પરલોક શા માટે અને કેનો માનવો ? જો ધર્મ જોનાથી અલિપ્ત હોય તે ધર્મ તેના નાશ સાથે નષ્ટ થઈ જાય છે. જેમ પટનો ધર્મ શુકલત્વ તે પટથી અલિપ્ત છે તેથી પટનો નાશ થવાથી તેનો પણ નાશ થઈ જાય છે, તેમ ભૂતોનો ધર્મ ચૈતન્ય જો ભૂતોથી અલિપ્ત હોય તો ભૂતોના નાશ સાથે તેનો પણ નાશ થઈ જાય; એટલે પછી પરલોક માનવાની આવશ્યકતા રહેતી નથી. (૧૦૫૨)

અને જો ચૈતન્યને ભૂતોથી લિપ્ત માનીએ તોપણ પરલોક માનવાની આવશ્યકતા નથી, કારણ કે તે ભૂતોથી ઉત્પન્ન થતું હોવાથી મૂતથી ઉત્પન્ન ચૈતન્ય અનિત્ય છે. જેમ અરણીથી ઉત્પન્ન થનાર અગ્નિ વિનાશી અનિત્ય છે તેમ ભૂતોથી ઉત્પન્ન થનાર ચૈતન્ય પણ વિનાશી હોવું જોઈએ. એટલે તે બંને ભૂતોથી લિપ્ત હોય છતાં નષ્ટ થઈ જશે, પછી પરલોક કેનો માનવો ? (૧૦૫૩)

વળી, જો પ્રતિપિંડમાં લિન્ન એવા અનેક ચૈતન્યધર્મો ન માનો અને માત્ર સકલ ચૈતન્યાશ્રયરૂપ એક જ સર્વવ્યાપી અને નિષ્ક્રિય અદ્વૈત જ્ઞાનાને આત્મા માનો, જેના વિશે કહેવામાં આવ્યું છે કે —
સસરણ નર્થો “ ૧ પ્રત્યેક જૂતમાં વ્યવસ્થિત એવો એક જ જૂતાત્મા છે અને તે એક છતાં એકરૂપે અને બહુરૂપે જલમા ચંદ્રના પ્રતિબિમ્બની જેમ દેખાય છે. ” —

તોપણ પરલોકસિદ્ધિ તો થઈ શકતી નથી, કારણ કે તે સર્વગત અને નિષ્ક્રિય હોવાથી આકાશની જેમ પ્રત્યેક પિંડમાં વ્યાપ્ત છે તેથી તેનું સંસરણ સંભવતું નથી. અને સંસરણ વિના પરલોકગમન કેમ સંભવે ? (૧૦૫૪)

વળી, આ મનુષ્યલોકની અપેક્ષાએ દેવ-નારકનો લવ પરલોક કહેવાય છે, પણ તે પ્રત્યક્ષ તો દેખાતો નથી માટે પણ પરલોક નથી. આ પ્રમાણે તું શુદ્ધિથી વિચારે છે તો પરલોકનો અભાવ સિદ્ધ થાય છે; પણ વેદવાક્યોમાં તો પરલોકનું પ્રતિપાદન પણ કરવામાં આવ્યું છે, તેથી તને શંકા છે કે પરલોક છે કે નહિ. (૧૦૫૫)

મેતાર્થ — આપે ભારી શંકાનું યથાર્થ પ્રતિપાદન કર્યું. પણ હવે તેનું નિવારણ કૃપા કરીને કરો.

મગવાન — જૂત-કન્દ્રિય ઇત્યાદિથી લિન્ન એવા આત્માનો ચૈતન્ય ધર્મ છે અને તે આત્મા જાતિસ્મરણ આદિ હેતુઓ વડે દ્રવ્યથી પરલોકમિદ્ધિ નિત્ય અને પર્યાયથી અનિત્ય સિદ્ધ થાય છે આ વિશે વિશેષ આત્મા સ્વત્ર દ્રવ્ય છે તથા મેં વાયુભૂતિ સાથે કરી છે; એટલે તારે પણ તેની જેમ આત્માને માનવો જોઈએ. (૧૦૫૬)

મેતાર્થ — અનેક આત્માને બદલે એક જ સર્વગત અને નિષ્ક્રિય આત્મા શા માટે ન માનવો ?

મગવાન — આત્મદ્રવ્યને એક સર્વગત અને નિષ્ક્રિય ન માની શકાય, કારણ કે ઘટાદિની જેમ તેમા લક્ષણભેદ છે. તેથી અનેક ઘટાદિની આત્મા અનેક છે જેમ આત્માને પણ અનેક માનવા જોઈએ. આ વિશે વિશેષ તથા ઇન્દ્રભૂતિની સાથે થયેલી છે; તેથી તું પણ તેની જેમ આત્માને અનેક માની લે.

૧ “ एक एव हि भूतात्मा भूत भूत व्यवस्थित ।

एकधा बहुधा चैव दृश्यत जलचन्द्रवत् ॥ ”

બ્રહ્મવિન્દ્યનિપદ — ૧૧

મેતાર્ય — આત્મામાં લક્ષણલેહ કેવી રીતે છે ?

મગવાન — આત્માનું લક્ષણ ઉપયોગ છે. અને સગ-દ્રેષ-કષાય અને વિષયાદિ લેહોને કારણે અનન્ત અધ્યવસાય લેહો હોવાથી તે ઉપયોગ અનન્ત પ્રકારનો દેખાય છે, તેથી તદ્દધારજૂત આત્મા પણ અનન્ત હોવા ભેઈએ.

મેતાર્ય — આત્મા અનન્ત છતાં સર્વવ્યાપી કેમ ન હોય ?

મગવાન — આત્મા શરીરમાં જ વ્યાપ્ત છે; તે સર્વવ્યાપક નથી, કારણ કે તેના ગુણો શરીરમાં જ ઉપલબ્ધ થાય છે. જેમ સ્પર્શની આત્મા દેહપ્રમાણ છે અનુભવ આખા શરીરમાં થતો હોવાથી અને અન્યત્ર ન હોવાથી સ્પર્શનેન્દ્રિય માત્ર શરીરવ્યાપી છે તે પ્રમાણે આત્માને પણ શરીરવ્યાપ્ત જ માનવો ભેઈએ.

મેતાર્ય — આત્માને નિષ્ક્રિય શા માટે નથી માનતા ?

મગવાન — આત્મા નિષ્ક્રિય નથી, કારણ કે તે દેવદત્તની જેમ લોકતા છે. આ બધી ચર્ચા ઇન્દ્રજૂત સાથે કરી જ છે; એટલે તેની આત્મા સક્રિય છે જેમ તું પણ આત્માને અનન્ત, અસર્વગત અને નિષ્ક્રિય માની લે. (૧૦૫૭)

મેતાર્ય — આત્મા અનેક છે એવું પ્રમાણથી સિદ્ધ થતું હોવાથી માની શકાય; પણ તેનો દેવનારકરૂપ પરલોક તો દેખાતો નથી પછી શા માટે માનવો ?

મગવાન — આ લોકથી લિન્ન એવો દેવનારકાદિ પરલોક પણ તારે સ્વીકારવો ભેઈએ, કારણ કે મૌર્ય સાથેની ચર્ચામાં દેવલોકને દેવનારકનું અસ્તિત્વ અને અકંપિત સાથેની ચર્ચામાં નારકલોકને પ્રમાણથી સિદ્ધ કર્યા જ છે, તેથી તારે પણ તેમની જેમ દેવનારકનું અસ્તિત્વ માનવું જ ભેઈએ. (૧૦૫૮)

મેતાર્ય — જીવ અને વિજ્ઞાનનો અલેહ અથવા લેહ ગમે તે માનો છતાં પરલોકનું અસ્તિત્વ ઘટી શકતું નથી. જો જીવને વિજ્ઞાનમય પરલોકના અમાવનાં અર્થાત્ વિજ્ઞાનથી અલિન્ન માનો તો વિજ્ઞાન એ અનિત્ય

પૂર્વાક્ષ: હોવાથી નષ્ટ થઈ જાય છે એટલે જીવ પણ નષ્ટ થયો જ વિજ્ઞાન અનિત્ય હોવાથી કહેવાય; તો પછી પરલોક કોનો થશે ? આ રીતે અલેહ-આત્મા અનિત્ય પક્ષમાં પરલોક નથી. અને જો વિજ્ઞાનથી જીવ લિન્ન માનો તો જીવ જ્ઞાની નહિ બની શકે. જેમ આકાશથી જ્ઞાન લિન્ન હોવાથી આકાશ અનલિજ-અજ્ઞાની છે તેમ જીવ પણ અનલિજ થઈ જશે.

(૧૦૫૯)

વળી, અનિત્ય એવા જ્ઞાનથી ભિન્ન હોવાથી આત્માને એકાંત નિત્ય માને તો આત્મામાં કર્તૃવ્ય અને લોકૃત્વ પણ ઘટી શકશે એકાન્ત નિત્યમાં નહિ, તો પછી પરલોકની તો વાત જ શી ? નિત્યમાં પણ કર્તૃવાદિ નહિ એ કર્તૃત્વ-લોકૃત્વ હોય તો તે સર્વદા હોવાં જોઈએ, કારણ નિત્ય વસ્તુ સદા એકરૂપ હોય છે. સર્વદા તે હોતાં તો નથી, એટલે જીવને એ સર્વથા નિત્ય માનવામાં આવે તો તેમાં કર્તૃત્વ ઘટી શકતું નથી. આત્મા કર્તા ન હોય છતાં પરલોક થતો હોય તો સિદ્ધને પણ પરલોક થવો જોઈએ. અને લોકૃત્વ ન હોય તોપણ પરલોક માનવો વ્યર્થ છે, કારણ કે પરલોકમાં એ તેને કર્મફળ ભોગવવાનું જ ન હોય તો પછી પરલોકની શી સાર્થકતા ?

વળી, લોકડું અજ્ઞાની હોવાથી તેને સંસરણ — એક ભવથી બીજા ભવમાં જન્મ લેવાનું નથી તેમ આત્મા પણ એ જ્ઞાનથી ભિન્ન હોય અજ્ઞાની આત્માને તો આકાશની જેમ અજ્ઞાની જ બની જાય, તેથી તેને પણ સંમરણ નહિ સંસરણ ઘટે નહિ. વળી, આત્મા આકાશની જેમ અમૂર્ત હોવાથી પણ તેને સંસાર નથી. આ પ્રમાણે આત્મામાં એ સંસાર જ ન હોય તો પરલોક કેમ ઘટે ? (૧૯૬૦)

મગવાન — તે જે આત્માને વિનશ્વર — અનિત્ય સિદ્ધ કર્યો તેમાં તાતું કહેવાનું તાત્પર્ય એવું છે કે જે ઉત્પત્તિરીતિ હોય તે ઘટાદિની ઉત્તરપક્ષ : જેમ અનિત્ય હોવું જોઈએ. વિજ્ઞાન ઉત્પત્તિરીતિ હોવાથી પરલોકસિદ્ધિ અનિત્ય છે તેથી વિજ્ઞાનાભિન્ન આત્મા પણ અનિત્ય હોવો આત્મા અનિત્ય છે માટે જોઈએ. વળી, તું એમ પણ માનતો લાગે છે કે જે પર્યાય નિત્ય પણ છે હોય છે તે અનિત્ય હોય છે. જેમ સ્ત્રીભાદિના નવત્વ પુરુષત્વ આદિ પર્યાયો, વિજ્ઞાન પણ પર્યાય હોવાથી અનિત્ય છે અને તેથી આત્મા પણ એ વિજ્ઞાનમય હોય તો અનિત્ય માનવો જોઈએ. અને તેથી તું એ પરિણામ પર પહોંચે છે કે આત્માને પરલોક નથી. પણ તારી આ માન્યતા બ્રમપૂર્ણ છે, કારણ કે જે હેતુઓ વડે તે વિજ્ઞાનને અનિત્ય સિદ્ધ કર્યું એ જ હેતુઓ વડે તેને નિત્ય પણ સિદ્ધ કરી શકાય છે. અર્થાત્ જે ઉત્પત્તિરીતિ હોય છે કે જે પર્યાય હોય છે તે સર્વથા વિનાશી નહિ, કિન્તુ અવિનાશી પણ હોય છે.

મેતાર્ય — એમ કેમ બને ?

મગવાન — વસ્તુનો સ્વભાવ ઉત્પાદ-વ્યય અને પ્રૌઢ્ય છે; એટલે કે કોઈ પણ વસ્તુમાં માત્ર ઉત્પાદ નથી હોતો. જ્યાં ઉત્પાદ હોય છે ત્યાં પ્રૌઢ્ય પણ છે;

એટલે જો તે ઉત્પત્તિને કારણે કથંચિત્ અનિત્ય કહેવાતું હોય તો ધ્રૌવ્યને કારણે કથંચિત્ નિત્ય પણ કહેવાશે. એટલે એમ કહી શકાય કે વિજ્ઞાન એ નિત્ય છે, કારણ કે તે ઉત્પત્તિશીલ છે, ઘટની જેમ. કથંચિત્ નિત્ય એવા વિજ્ઞાનથી અભિન્ન હોવાથી આત્મા પણ કથંચિત્ નિત્ય થયા પછી પરસોકનો અભાવ કેવી રીતે થશે? (૧૯૬૧)

વળી, તેં વિજ્ઞાનને વિનાશી સિદ્ધ કરવા ‘ઉત્પત્તિશીલ હોવાથી’ એવા જે હેતુ આપ્યો છે તે પ્રત્યનુમાન અર્થાત્ વિરોધી અનુમાન ઉપસ્થિત હોવાથી વિરુદ્ધાભિચારી પણ છે; એટલે કે વિજ્ઞાનમાં તેની ઉત્પત્તિ હોવાથી અનિત્યતા તેં સિદ્ધ કરી છે અને પોતાના હેતુને તું અવ્યભિચારી માને છે, પણ તેથી વિરુદ્ધ નિત્યતાને સિદ્ધ કરનાર અવ્યભિચારી ખીલે પણ હેતુ છે, તેથી તારો હેતુ દ્વિધિત જ કહેવાય.

મેતાર્થ — પ્રત્યનુમાન કેવું છે?

મગવાન — વિજ્ઞાન એ સર્વથા વિનાશી હોઈ શકે નહિ, કારણ કે તે વસ્તુ છે. જે વસ્તુ હોય તે ઘટની જેમ એકાન્ત વિનાશી હોય ઘડો પળ નિત્યા- નહિ, કારણ કે વસ્તુ પર્યાયની અપેક્ષાએ વિનાશી છતાં નિત્ય છે દ્રવ્યની અપેક્ષાએ અવિનાશી છે.

મેતાર્થ — પણ આપનું દૃષ્ટાંત ઘડો તો ઉત્પત્તિવાળો હોવાથી વિનાશી જ છે તેને આપ અવિનાશી કેમ કહે છે? વિનાશી ઘટના આધારે વિજ્ઞાનને અવિનાશી આપ કેવી રીતે સિદ્ધ કરી શકો? (૧૯૬૨)

મગવાન — પ્રથમ એ સમજવું આવશ્યક છે કે ઘડો એ શું છે. રૂપ રસ ગંધ અને સ્પર્શ એ ગુણો, સંખ્યા, આકૃતિ, માટીરૂપ દ્રવ્ય અને જલા-હરણાદિરૂપ શક્તિ - આ બધું મળીને ઘડો કહેવાય છે. અને તે રૂપાદિ સ્વયં ઉત્પાદ-વિનાશ-ધ્રૌવ્યાત્મક હોવાથી ઘડાને અવિનાશી પણ કહી શકાય છે; તો પછી તેના દાખલાથી વિજ્ઞાનને પણ અવિનાશી સિદ્ધ કરી જ શકાય છે. (૧૯૬૩)

મેતાર્થ — આ વસ્તુને જરા સ્પષ્ટ કરો તો સમજાય.

મગવાન — માટીના પિંડનો ગોળ આકાર અને તેની શક્તિ એ ઉભયરૂપ પર્યાય જે વળતે નષ્ટ થતો હોય છે તે જ વળતે તે માટીનો પિંડ ઘટાકાર અને ઘટશક્તિ એ ઉભયરૂપ પર્યાયસ્વરૂપે ઉત્પન્ન થાય છે. આ પ્રકારે તેમાં ઉત્પાદ અને વિનાશ અનુભવસિદ્ધ છે તેથી તે અનિત્ય છે. પણ પિંડમાં રહેલાં રૂપ-રસ-ગંધ-સ્પર્શ અને માટીરૂપી દ્રવ્યનો તો તે વળતે પણ ઉત્પાદ કે વિનાશ કશું જ નથી, તે તો સદા અવસ્થિત છે, તેથી તેમની અપેક્ષાએ ઘડો નિત્ય પણ છે. સારાંશ એ છે કે માટી દ્રવ્યનો એક વિશેષ આકાર અને તેની જે શક્તિ હતી તે જ અનવસ્થિત છે, એટલે કે માટી દ્રવ્ય જે પિંડરૂપે હતું તે હવે ઘટાકારરૂપ બની ગયું, પિંડમાં જે

જલાહરણાદિની શક્તિ ન હતી તે હવે ઘટાકારમાં આવી. આ પ્રકારે પૂર્વાવસ્થાનો વ્યય અને અપૂર્વ અવસ્થાની ઉત્પત્તિ ઘડામાં હોવાથી તે વિનાશી કહેવાય છે, પણ રૂપ-રસાદિ અને માટી તો તેની તે જ છે; તેથી તેને અવિનાશી પણ કહેવો જોઈએ. આ જ પ્રકારે સંસારની સમસ્ત વસ્તુઓ ઉત્પાદ-વિનાશ-ધ્રુવસ્વભાવવાળી સમજી લેવી જોઈએ. તેથી સમસ્ત વસ્તુઓ નિત્ય પણ છે અને અનિત્ય પણ છે. એટલે ‘ઉત્પત્તિ હોવાથી’ એ હેતુ વડે વસ્તુને જેમ વિનાશી સિદ્ધ કરી શકાય છે તેમ અવિનાશી પણ સિદ્ધ કરી શકાય છે. એથી વિજ્ઞાન પણ ઉત્પત્તિ-વાળું હોવાથી અવિનાશી પણ છે અને વિજ્ઞાનથી અભિન્ન એવો આત્મા પણ અવિનાશી સિદ્ધ થાય છે. એથી પરલોકનો અભાવ નથી (૧૦૬૪-૬૫)

મેતાર્થ — વિજ્ઞાનમાં આપ ઉત્પાદાદિ ત્રાગુને કેવી રીતે ઘટાવો છો ?

મગવાન — ઘટવિષયક જ્ઞાન તે ઘટવિજ્ઞાન કે ઘટચેતના કહેવાય છે અને પટવિષયક જ્ઞાન તે પટવિજ્ઞાન કે પટચેતના કહેવાય છે. આ વિજ્ઞાન ધળ જ પ્રમાણે તે તે ચેતનાને સમજી લેવી જોઈએ. આપણે નિઘ્યાનિઘ્ય છે અનુભવીએ છીએ કે ઘટચેતનાનો જે સમયે નાશ થાય છે તે જ સમયે પટચેતના ઉત્પન્ન થાય છે. પણ જીવરૂપ સામાન્ય ચેતના તો તે બંને અવસ્થામાં વિદ્યમાન જ છે. આ પ્રકારે આ લોકના પ્રત્યક્ષ ચેતન-જીવોમાં ઉત્પાદ-વ્યય-ધ્રૌવ્ય મિદ્ધ છે. તે જ પ્રકારે પરલોકગત જીવ વિશે પણ કહી શકાય છે કે કોઈ જીવ જ્યારે આ લોકમાંથી મનુષ્યરૂપે મરીને દેવ થાય છે ત્યારે તે જીવનો મનુષ્યરૂપ ઇંદ્રલોક નષ્ટ થયો અને દેવરૂપ પરલોક ઉત્પન્ન થયો; પણ જીવ સામાન્ય તો અવસ્થિત જ છે. તે જીવ શુદ્ધ દ્રવ્યની અપેક્ષાએ ઇંદ્રલોક કે પરલોક નથી કહેવાતા, પણ તેને જીવમાત્ર કહેવાય છે. તે તો અવિનાશી જ છે. આ પ્રકારે આ જીવ ઉત્પાદ વિનાશ અને ધ્રુવસ્વભાવવાળો હોવાથી પરલોકનો અભાવ સિદ્ધ થતા નથી. (૧૦૬૬-૬૭)

મેતાર્થ — બધી વસ્તુને ઉત્પાદાદિ ત્રિસ્વભાવ માનવાની શી આવશ્યકતા છે ? માત્ર ઉત્પાદ અને વ્યય માનવામાં શો વાંધો ? એ તો અનુભવ-સર્વવસ્તુ નિઘ્યાનિઘ્ય સિદ્ધ છે કે ઘડો ઉત્પત્તિ પડેલાં હોતો જ નહિ, તો તેને તે પડેલાં પણ વિદ્યમાન માનવાનો શો અર્થ ?

મગવાન — જો ઘટાદિ સર્વથા અસત્ હોય, દ્રવ્યરૂપે પણ વિદ્યમાન ન હોય, તો તેની ઉત્પત્તિ સંભવે જ નહિ. સર્વથા અસત્ની પણ ઉત્પત્તિ હોય તો અરવિષાણુ પણ ઉત્પન્ન થવું જોઈએ. અરવિષાણુ કદી ઉત્પન્ન થતું નથી અને ઘટાદિ પદાર્થો કદાચિત્ ઉત્પન્ન થાય છે, માટે સર્વથા અસત્ની નહિ, પણ કથચિત્ સત્ની ઉત્પત્તિ થાય છે એમ માનવું જોઈએ. તે જ પ્રમાણે જે સત્ છે તેનો

સર્વથા વિનાશ પણ નથી થતો. જો સત્નો સર્વથા વિનાશ થતો જ હોય તો કમશઃ બધી વસ્તુઓનો નાશ થઈ જવાથી સર્વોચ્છેદનો પ્રસંગ આવશે.

(૧૯૬૮)

એટલે અવસ્થિત — વિદ્યમાનનો જ કોઈ એકરૂપે વિનાશ અને અન્યરૂપે ઉત્પાદ માનવો જોઈએ; જેમકે સત્ એવા જીવનો મનુષ્યરૂપે વિનાશ અને દેવરૂપે ઉત્પાદ થાય છે, તે જ પ્રમાણે સમસ્ત દ્રવ્યોમાં ઉત્પાદ અને વિનાશની ઘટના છે. પણ વસ્તુનો સર્વથા વિનાશ — ઉચ્છેદ તો માની શકાતો નથી, કારણ કે તેમ માનવામાં સમસ્ત લોકવ્યવહારનો ઉચ્છેદ થઈ જાય. જેમકે રાજપુત્રીની કીડા માટેના સોનાના ઘડાને ભાંગીને રાજપુત્રની કીડા માટે જો સોનાનો દડો બનાવવામાં આવે છે તો રાજપુત્રીને શોક, રાજપુત્રને આનંદ અને સોનાના માલિક રાબાને ઐદાસીન્ય — માધ્યસ્થ્ય છે. આ પ્રકારે જે લોકવ્યવહાર અનુભવસિદ્ધ છે તે જો વસ્તુને ઉત્પાદાદિત્રયાત્મક ન માનવામાં આવે તો વિચિછન્ન થઈ જાય. એટલે જીવ પણ ત્રયાત્મક હોવાથી મૃત્યુ પછી પણ કથંચિત્ અવસ્થિત છે જ; તેથી પરલોકનો અભાવ માની શકાય નહિ.

(૧૯૬૯)

મેતાર્ય — આ પ્રકારે યુક્તિથી તો પરલોક સિદ્ધ થાય છે, તો પછી વેદવાક્યને સંગત કેમ કરવું?

મગવાન — વેદનું તાત્પર્ય પરલોકનો અભાવ સિદ્ધ કરવાનું હોઈ શકે જ નહિ, કારણ કે જો પરલોક જેવું કંઈ હોય જ નહિ તો વેદવાક્યનો સમન્વય ‘સ્વર્ગની ઇચ્છાવાળાએ અગ્નિહોત્રાદિ’ કરવાં જોઈએ એવી મતલબનું જે વિધાન વેદમાં આવે છે તે અસંગત થઈ જાય અને લોકમાં પણ દાનાદિનું કૃણ સ્વર્ગ મનાય છે તે પણ અસંગત થઈ જાય; એટલે પરલોકનો અભાવ વેદને અભિપ્રેત નથી.

(૧૯૭૦)

આ પ્રકારે જ્યારે જરા-મરણથી રહિત એવા ભગવાને મેતાર્યની શંકાનું નિવારણ કયું ત્યારે તેણે પોતાના ત્રણસો શિષ્યો સાથે દીક્ષા અંગીકાર કરી.

(૧૯૭૧)

અગિયારમા ગણુધર પ્રભાસ

નિર્વાણુચર્યા

એ બધાને દીક્ષિત થયેલા બાણીને પ્રભાસને થયું કે ‘હું પણ ભગવાન પાસે જઈને તેમને વંદના કરું અને તેમની સેવા કરું.’ આ પ્રમાણે વિચારી તે ભગવાન પાસે આવી પહોંચ્યો. (૧૯૭૨)

જન્મ-જરા-મરણથી મુક્ત એવા ભગવાને પોતે સર્વજ્ઞ-સર્વદર્શી હતા તેથી તેને ‘પ્રભાસ-કૌલિકન્ય’ એમ નામગોત્રથી આવકાર નિર્વાણ વિશે આપ્યો. (૧૯૭૩)

સદેહ અને તેને કહ્યું કે હે સૌમ્ય! તને નિર્વાણ છે કે નહિ? એવો સંશય છે. એવો સંશય થવાનું કારણ એ છે કે વેદમાં એક ઠેકાણે કહ્યું છે કે “જરામયૈ વૈતત્ સર્વં યદગ્નિહોત્રમ્ ।” આથી તું સમજે કે જીવન પર્યંત જીવેલી હિંસા કરીને યજ્ઞ કરવાનો છે. આમાં તો દોષ છે તેથી તે ક્રિયાથી સ્વર્ગ તો મળી શકે છે, પણ અપવર્ગ — નિર્વાણ પ્રાપ્ત થઈ શકે નહિ. વળી, તે ક્રિયા મૃત્યુપર્યંત કરવાની હોવાથી અપવર્ગયોગ્ય સાધનાને અવકાશ જ રહેતો નથી. અને જો અપવર્ગયોગ્ય સાધનાને અવકાશ ન હોય તો તેનું કૃણ અપવર્ગ પણ કેમ બને? માટે તને લાગે છે કે વેદમાં નિર્વાણ-અપવર્ગ જેવું કશું જ નથી. વળી “સૈવા ગુહા દુરવગાહા” “ઋદ્ધે બ્રહ્મણી પરમપર ચ, તત્ર પર સત્ય જ્ઞાનમનન્ત બ્રહ્મ” આવાં વેદવાક્યોને આધારે તને એમ લાગે છે કે વેદ પણ મોક્ષનું-નિર્વાણનું પ્રતિપાદન કરે છે, કારણ કે તેમાં શુદ્ધ અર્થાત્ મુક્તિ અભિપ્રેત છે. અને તે સંસારમાં સ્ત મનુષ્યોને માટે દુરવગાહ અર્થાત્ દુષ્પ્રવેશ છે, એમ પ્રથમ વાક્યમાં જણાવ્યું છે. પર અને અપર બ્રહ્મમાં પર બ્રહ્મનો અર્થ પણ મોક્ષ છે. આ પ્રકારે વેદવાક્યોનો તું જે અર્થ સમજ્યો

૧. અમિહોત્ર યાવજજીવન કર્તવ્ય છે શતપથબ્રાહ્મણ (૧૨. ૪. ૧. ૧)માં આવે પાઠ છે —

“एतद्वै जरामये सत्त्वं यदग्निहोत्र, जरया वा शेषास्मान् मुच्यते मृत्युना वा ।”

૨. એ શુદ્ધ દુરવગાહ છે.

૩. બ્રહ્મ બે છે. પર અને અપર તેમાં જે પર છે તે સત્ય છે, અનન્ત છે, બ્રહ્મ છે.

છે તેને આધારે તને શંકા થવી સ્વાભાવિક છે કે વસ્તુતઃ નિર્વાણતું અસ્તિત્વ છે કે નહિ. પણ તે વાક્યોનો ખરો અર્થ તું બહુતો નથી, તેથી જ તને તેવો સંદેહ થાય છે. તેનો ખરો અર્થ હું તને બતાવું છું, તેથી તારા સંદેહનું નિવારણ થઈ જશે. (૧૯૭૪)

વળી, તને એમ પણ થાય છે કે નિર્વાણ વસ્તુતઃ કેવું હશે. કોઈ કહે છે કે દીપનિર્વાણની જેમ જીવનો નાશ થઈ જાય તે જ નિર્વાણ નિર્વાણ વિશે મતમેદો છે. જેમ કે —

“દીપ જેમ નિર્વાણને પામે છે ત્યારે તે પૃથ્વીમાં નથી સમાતો, આકાશમાં નથી જતો, કોઈ દિશામાં કે કોઈ વિદિશામાં પણ નથી જતો, પણ તેણે પૃથ્વી જવાથી તે માત્ર શાંત થઈ જાય છે — બુઝાઈ જાય છે, તેમ જીવ પણ જ્યારે નિર્વાણને પામે છે ત્યારે તે પણ પૃથ્વી કે આકાશમાં નથી જતો. કોઈ દિશા કે વિદિશામાં નથી જતો, પણ તે કલંશનો હય થવાથી માત્ર શાંતિને પામે છે, અર્થાત્ સમાપ્ત થઈ જાય છે.”

અને વળી, કોઈ કહે છે કે સ્વ-અર્થાત્ વિદ્યમાન એવા જીવની રાગ-દ્વેષ-મદ-મોહ-જન્મ-જરા-રોગાદિ દુઃખનો હય થવાથી જે એક વિશિષ્ટ અવસ્થા થાય છે તે મોક્ષ છે, — જેમકે —

“કેવલજ્ઞાન અને કેવલદર્શન સ્વભાવવાળા, સર્વપ્રકારના દુઃખથી રહિત એવા, અને રાગદ્વેષાદિ આન્તરિક શત્રુઓને જેમણે ક્ષાણ કરી નાખ્યા છે એવા મુક્તિમાં ગયેલા જીવો આનંદનો અનુભવ કરે છે.”

આવા વિશેષી મતો સાબળીને તને શંકા થાય છે કે એમાંથી નિર્વાણનું કયું સ્વરૂપ વાસ્તવિક માનવું. (૧૯૭૫)

વળી, તું એમ પણ માને છે કે કર્મ અને જીવનો સંયોગ આકાશની જેમ અનાદિ છે તેથી જીવ અને આકાશના અનાદિ સંયોગની જેમ જીવ અને કર્મના સંયોગનો પણ વિનાશ નહિ થાય. એટલે સંસારનો અભાવ જ કદી નહિ થાય, પછી નિર્વાણની વાત જ ક્યાં રહી?

૧ “દીપો યથા નિર્ગતિમન્યુપેતા નૈવાવનિ ગચ્છતિ નાન્તરિક્ષમ્ ।

દિશ ન કાશ્ચિદ્ વિદિશં ન કાશ્ચિત્ સ્નેહધ્યાન કેવલમેતિ શાન્તિમ્ ॥

જીવન્તથા નિર્ગતિમન્યુપેતા નૈવાવનિ ગચ્છતિ નાન્તરિક્ષમ્ ।

દિશં ન કાશ્ચિદ્ વિદિશં ન કાશ્ચિત્ વલેષધ્યાન કેવલમેતિ શાન્તિમ્ ॥”

મોન્દરનદ - ૧૬. ૨૮-૨૯

૨. કેવલમચિદ્દર્શનરૂપા. સર્વાતિદ્રુઃસ્પર્શમુક્તાઃ ।

મોદન્ત મુક્તિગતા જીવાઃ ક્ષીણાન્તરારિગણાઃ ॥

આ પ્રમાણે નિર્વાણ કેવું માનવું અથવા તો નિર્વાણનો સર્વથા અભાવ માનવો કે નહિ — એવા વિકલ્પોની જાળમાં તું ફસાઈ ગયો છે અને તું તે બાબતમાં કંઈ નિર્ણય કરી શકતો નથી; પણ હું તને આ બાબતમાં નિર્ણય કરાવું છું તે તું સાંભળ.

(૧૯૭૬)

પ્રમાસ — પ્રથમ એ જ સ્પષ્ટ કરો કે જીવ-કર્મનો અનાદિસંયોગ હોવા છતાં તેમનો વિયોગ કેવી રીતે થટે ?

મગવાન — જેમ કનકપાષાણ અને કનકનો અનાદિસંયોગ છતાં કનકને પાષાણથી પ્રયત્ન વડે જુદું પાડી શકાય છે, તેમ સમ્યક્જ્ઞાન નિર્વાણમિદ્ધિ; અને ક્રિયા વડે જીવ-કર્મનો અનાદિસંયોગ હોવા છતાં જીવથી જીવ-કર્મના અનાદિ કર્મને જુદું પાડી શકાય છે. આ વિશે મેં મંડિક સાથેની સંયોગનો નાશ થાય છે ચર્ચામાં વિશેષ સ્પષ્ટીકરણ કર્યું જ છે; એટલે મંડિકની જેમ તારે પણ જીવ અને કર્મનો સંબંધ નષ્ટ થઈ શકે છે તે માનવું જોઈએ.

(૧૯૭૭)

પ્રમાસ — ખરી રીતે નારકતિયચન્નર-દેવ એવા વિવિધરૂપે જે જીવ દેખાય છે તે જ સંસાર છે. ઉઠા નારકાદિ કંઈ પણ અવસ્થાથી રહિત એવો શુદ્ધ જીવ તો કદી દેખાતો નથી. અર્થાત્ પચાય રહિત કેવળ શુદ્ધ જીવદ્રવ્ય તો દેખાતું નથી; એટલે જો નારકાદિ રૂપ સંસારનો નાશ થાય તો તદ્દલિન્ન જીવનો પણ નાશ જ થઈ જાય. તો પછી મોક્ષ કેનો થશે ?

(૧૯૭૮)

મગવાન — નારકઆદિ તો જીવદ્રવ્યના પચાયા છે. એ નારકાદિ પચાયાનો નાશ થવાથી જીવદ્રવ્ય પણ સર્વથા નષ્ટ થઈ જાય છે એમ સંસારપર્ણ્યનો નાશ નથી. જેમ વીંટીનો નાશ થવા છતાં સુવર્ણનો સર્વથા નાશ છતાં જીવ ટકે છે નથી થતો, તેમ જીવના નારકાદિ જુદા જુદા પચાયાનો નાશ થવા છતાં જીવદ્રવ્યનો સર્વથા નાશ નથી થતો. જેમ સુવર્ણના મુદ્રાપચાયાનો નાશ થાય છે અને કણપૂર (એરિંગ) પચાય ઉત્પન્ન થાય છે છતાં સુવર્ણ કાયમ રહે છે, તેમ જીવના નારકાદિ પચાયાનો નાશ થાય છે, મુક્તિપચાયા ઉત્પન્ન થાય છે છતાં જીવદ્રવ્ય કાયમ જ રહે છે.

(૧૯૭૯)

પ્રમાસ — કર્મના નાશથી જેમ સંસારનો નાશ થાય છે તેમ જીવનો પણ નાશ થઈ જવો જોઈએ, એટલે મોક્ષનો અભાવ જ માનવો જોઈએ.

મગવાન — સંસાર એ કર્મકૃત હોવાથી કર્મનો નાશ થવાથી સંસારનો નાશ થાય એ સર્વથા યોગ્ય જ છે; પણ જીવન તો કર્મ-કર્મનાશથી સંસારની કૃત છે જ નહિ, એટલે કર્મનો નાશ થવા છતાં જીવન તો જેમ જીવનો નાશ નથી નાશ શા માટે માનવો જોઈએ? કારણ જો નિવૃત્ત થાય તો કાર્ય પણ નિવૃત્ત થાય છે તથા વ્યાપક જો નિવૃત્ત થાય તો વ્યાપ્ય પણ નિવૃત્ત થાય છે એવો નિયમ છે પણ કર્મ જીવનું કારણ તથા વ્યાપક નથી એટલે કર્મ નિવૃત્ત થાય છતાં જીવની નિવૃત્તિ આવશ્યક નથી; એટલે કે કર્મનો અભાવ થઈ જાય છતાં જીવનો અભાવ નથી થતો, પછી મોક્ષ માનવામાં શી હરકત છે? (૧૯૮૦)

પ્રમાણ — જીવનો સર્વથા નાશ નથી થતો એમાં કાંઈ અનુમાન પ્રમાણ છે?

મગવાન — જીવ વિનાશી નથી, કારણ કે તેમાં આકાશની જેમ વિકાર — અવયવવિચ્છેદ નથી દેખાતો. જે વિનાશી હોય છે તેનો જીવ સર્વથા વિકાર અર્થાત્ અવયવવિચ્છેદ ઘટાદિના સુદ્ધગરકૃત ઠીકરાની વિનાશી નથી જેમ દેખાય છે; એટલે જીવ નિત્ય હોવાથી મોક્ષ પણ નિત્ય માનવો જોઈએ. (૧૯૮૧)

પ્રમાણ — આપણે મોક્ષને પ્રતિક્ષણ વિનાશી ભલે ન માનીએ, પણ તેનો કાલાન્તરમાં તો નાશ માનવો જ જોઈએ, કારણ કે તે કૃતક છે. જે કૃતક હોય છે તે ઘડાની જેમ કાલાન્તરે વિનષ્ટ થાય જ છે; માટે મોક્ષનો પણ ક્યારેક નાશ થવો જ જોઈએ.

મગવાન — જે કૃતક હોય તે વિનાશી હોય જ છે એવો ઐકાન્તિક નિયમ નથી. ઘટનો પ્રધ્વંસાભાવ કૃતક છતાં નિત્ય છે, કૃતક હોવા છતાં અવિનાશી છે; એટલે મોક્ષ કૃતક હોવાથી વિનાશી છે એમ મોક્ષનો નાશ નથી ન કહી શકાય (૧૯૮૨)

પ્રમાણ — પ્રધ્વંસાભાવ એ ખરશૂંગની જેમ તુચ્છ હોવાથી ઉદાહરણ ન બની શકે. એવી કોઈ વિગ્રમાન વસ્તુને ઉદાહરણરૂપે બતાવવી જોઈએ જે કૃતક છતાં અવિનાશી હોય.

મગવાન — ઘટનો પ્રધ્વંસાભાવ એ ખરશૂંગની જેમ સર્વથા અભાવરૂપ પ્રધ્વંસાભાવ તુચ્છ નથી — તુચ્છરૂપ નથી, કારણ કે ઘટના વિનાશથી નથી વિશિષ્ટ એવું વિગ્રમાન પુદ્ગલ દ્રવ્ય જ ઘટપ્રધ્વંસાભાવ કહેવાય છે. (૧૯૮૩)

પણુ આથી તારે એમ ન સમજવું કે હું મોક્ષને એકાન્ત નિત્ય માનવાનો આગ્રહ ધારણું છે, કારણ કે જો અધી જ વસ્તુ ઉત્પાદ-મોક્ષ નિત્યાનિત્ય છે વિનાશ-સ્થિતિરૂપ છે ત્યાં મોક્ષ માટે એકાન્ત નિત્યતાનો આગ્રહ કેવી રીતે રાખી શકાય ? મોક્ષાદિ અધા પદાર્થોને પર્યાયનયની અપેક્ષાએ અનિત્ય કહી શકાય છે. (૧૯૮૬)

પ્રમાસ — જો પદાર્થ સર્વથા નિત્ય કે સર્વથા અનિત્ય ન હોય તો બૌદ્ધોએ એમ શા માટે માન્યું કે દીપનિર્વાણની પેઠે જીવનો પણ મોક્ષમાં નાશ થઈ જાય છે ?

મગવાન — દીપના અગ્નિનો પણ સર્વથા નાશ નથી થતો. દીવો પણ પ્રકાશ-દીપનિર્વાણ જેમ પરિણામને છાડીને અંધકાર-પરિણામને ધારણુ કરે છે; જેમ મોક્ષ નથી; દૂધ દધિરૂપ પરિણામને ધારણુ કરે છે અને ઘડાનાં ઠીકરાં દીપનો સર્વથા અને ઠીકરાંની ધૂળ બને છે. આ અધા વિકારો પ્રત્યક્ષ નાશ નથી પ્રમાણુથી જ સિદ્ધ છે; એટલે દીપની જેમ જીવનો પણ સર્વથા નાશ માની શકાય નહિ. (૧૯૮૭)

પ્રમાસ — દીપનો જો સર્વથા નાશ ન થતો હોય તો તે બુઝાઈ ગયા પછી સાક્ષાત્ દેખાતો કેમ નથી ?

મગવાન — બુઝાઈ ગયા પછી તે અંધકાર પરિણામને પામે છે અને તે તો પ્રત્યક્ષ છે જ; એટલે તે નથી જ દેખાતો એમ તો ન કહી શકાય. છતાં પણ દીવો બુઝાઈ ગયા પછી તે દીવારૂપે પણ કેમ નથી દેખાતો એનાં બુદ્ધાસો એ છે કે દીવો ઉત્તરોત્તર સૂક્ષ્મ-સૂક્ષ્મતર પરિણામોને ધારણુ કરે છે તેથી વિદ્યમાન છતાં તે નથી દેખાતો. જેમ કાળાં વાદળાં પણ જ્યારે વિખેસઈ જાય છે ત્યારે તેમના સૂક્ષ્મ પરિણામને કારણે તે વિદ્યમાન છતાં આકાશમાં નથી દેખાતાં અને જેમ અંજન-સુરમે જો હવાને કારણે ઊડી જાય તો તે પણ વિદ્યમાન છતાં તેની સૂક્ષ્મ રજને કારણે નથી દેખાતો તેમ દીપ પણ બુઝાઈ ગયા પછી સૂક્ષ્મ પરિણામને કારણે વિદ્યમાન છતાં નથી દેખાતો; એટલે કે તે અસત્ હોવાને કારણે નહિ, પણ સૂક્ષ્મ હોવાને કારણે નથી દેખાતો એમ માનવું જોઈએ. આથી દીપનો સર્વથા નાશ માની શકાય નહિ, તો પછી તેના દૃષ્ટાંતથી નિર્વાણમાં જીવનો સર્વથા અભાવ સિદ્ધ થઈ શકે નહિ. (૧૯૮૮)

પ્રમાસ — દીપ પ્રથમ આંખથી દેખાતો હતો અને બુઝાઈ ગયા પછી સૂક્ષ્મતાદિને કારણે તે નથી દેખાતો એમ આપે કહ્યું; પણ તે સૂક્ષ્મ શા માટે બની જાય છે ?

મગધાન—પુદ્ગલોને એવો સ્વભાવ છે કે તે વિચિત્ર પરિણામોને પામે છે. એથી સુવર્ણપત્ર (પતરું), લવણ, સૂંઠ, હરીતકી, ચિત્રક (ચિરંડ), પુદ્ગલના સ્વભાવનું ગોળ એ બધા પુદ્ગલરૂકથી પ્રથમ ચક્ષુરાદિ ઇન્દ્રિયથી નિરૂપણ આદ્ય બને છે, પણ અન્ય દ્રવ્ય—ક્ષેત્ર—કાલ—ભાવ સામગ્રી મળવાથી તે એવા બની જાય છે કે તે તે ઇન્દ્રિયથી નહિ પણ કોઈ બીજી જ ઇન્દ્રિયથી ગૃહીત થઈ શકે છે, અથવા તો ઇન્દ્રિયો વડે અગ્રાદ્ય પણ બની જાય છે. જેમકે સોનાનું જે પતરું બનાવ્યું હોય તો તે સોનું ચક્ષુરિન્દ્રિયથી ગૃહીત થાય છે, પણ તેને જ જે શુદ્ધ માટે ભઠ્ઠીમાં નાખવામાં આવે અને તે રાખ સાથે મળી જાય તો આંખેથી દેખાતું નથી પણ સ્પર્શનેન્દ્રિયથી જાણી શકાય છે; પણ ફરી જે પ્રયોગ વડે સુવર્ણને ભસ્મથી ભુદું પાડવામાં આવે તો પાકું આંખેથી દેખી શકાય છે. તે જ પ્રમાણે લવણ—સૂંઠ—હરીતકી—ચિત્રક—ગોળ એ બધાં પ્રથમ આંખે દેખાય છે, પણ જે તેમને સૂપમાં મેળવી દેવામાં આવે અગર તેમનું ચૂર્ણ બનાવી દેવામાં આવે તો તે બધાં ક્વાથ ચૂર્ણ અવલોહાદિ પરિણામાન્તરને પામે છે તેથી તે નરી આંખે જોવામાં નથી, પણ જીભ તેમને ગ્રહણ કરી શકે છે. કસ્તૂરી કે કપૂરના સામે પડેલા પુદ્ગલો આંખે દેખાય છે છતાં જે વાયુ વડે અન્ય દેશમાં લઈ જવામાં આવ્યા હોય તો તે આંખથી નહિ પણ નાકથી જાણી શકાય છે; પણ જે વ્યવધાન વધી જાય તો સૂક્ષ્મ થઈ જવાને કારણે નાકથી પણ ગૃહીત થઈ શકતા નથી. અધિકમાં અધિક નવયોજન સુધી આવેલ ગંધને નાક જાણી શકે છે. તે જ પ્રમાણે લવણ ચક્ષુગ્રાદ્ય છતાં જે તેને પાણીમાં મેળવી દેવામાં આવે તો તે રસનેન્દ્રિયથી ગ્રાહ્ય પણ ચક્ષુરિન્દ્રિયથી અગ્રાદ્ય બની જાય છે. તે જ પાણીને પાકું ઉકાળવામાં આવે તો લવણ ફરી આંખેથી દેખાવા લાગે છે. આ પ્રકારે પુદ્ગલોનો સ્વભાવ જ એવો છે કે તે દેશ—કાલાદિની સામગ્રીના ભેદે વિચિત્ર પરિણામોને પામે છે. તેથી દીપ પણ પ્રથમ આંખથી ગૃહીત થાય છતાં ઊગ્રાર્થ ગયા પછી તે આંખથી ન દેખાય, તેમાં કાંઈ આશ્ચર્ય પામવા જેવું નથી. (૧૯૮૯)

વળી, વાયુ સ્પર્શનેન્દ્રિયથી જ ગ્રાહ્ય છે, રસ જીભથી જ, ગંધ નાકથી જ, રૂપ ચક્ષુથી જ, અને શબ્દ શ્રોત્રથી જ ગ્રાહ્ય છે;—આ પ્રમાણે તે તે પદાર્થો કોઈ એક જ ઇન્દ્રિય વડે ગ્રાહ્ય છતાં પરિણામાન્તરને પામીને બીજી બીજી ઇન્દ્રિયો વડે ગૃહીત થવાની યોગ્યતાવાળા બની જાય છે. તે જ પ્રમાણે દીપાગ્નિ પ્રથમ આંખ વડે ગૃહીત થતો હોય, પણ ખૂંટી ગયા પછી તેની ગંધ આવે છે તેથી ઘ્રાણેન્દ્રિય ગ્રાહ્ય બની જાય છે, એમ માનવું જોઈએ; એટલે દીપનો સર્વથા નાશ થઈ જાય છે એમ માની શકાય નહિ. (૧૯૯૦)

એ રીતે હીપ જેમ નિર્વાણને પામે છે ત્યારે પરિણામાન્તરને પામે છે પણ સર્વથા નષ્ટ નથી થતો, તેમ જીવ પણ જ્યારે પરિનિર્વાણને પામે છે ત્યારે સર્વથા નષ્ટ નથી થઈ જતો, પણ તે નિરાબાધ-આત્મતિક સુખરૂપ પરિણામાન્તરને પામે છે; આથી દુઃખના ક્ષયવાળી એવી જીવની વિશેષાવસ્થાને જ નિર્વાણ માનવું જોઈએ. (૧૯૯૧)

પ્રમાણ — આત્માની દુઃખક્ષયવાળી અવસ્થા એ જ એ મોક્ષ હોય, અને તેમાં શબ્દાદિ વિષયોનો ઉપભોગ તો છે નહિ, તો પછી મુક્તાત્માને સુખ ક્યાંથી હોય? દુઃખનો અભાવ એ કાંઈ સુખ ન કહેવાય.

મગવાન — મુક્ત જીવને પરમ મુનિની જેમ અકૃત્રિમ, મિથ્યાભિમાનથી રહિત એવું સ્વાભાવિક પ્રકૃષ્ટ સુખ હોય છે, કારણ કે તેમને પ્રકૃષ્ટ વિષયભોગ નહિ છતાં જ્ઞાન હોવા ઉપરાંત જન્મ-જરા-વ્યાધિ-મરણ-દુષ્ટવિયોગ-અસ્તિ-મુક્તને સુલ શોક-ક્ષુધા-પિપાસા-રીત-ઉષ્ણ-કામ-ક્રોધ-મદ-શાંઠ્ય-નૃષ્ણા-રાગ-દ્વેષ-ચિન્તા-ઐતુક્ય આદિ સકલ બાધાનો અભાવ છે કાષ્ઠાદિ જડ પદાર્થોમાં પણ જન્માદિ બાધા નથી હોતી છતાં તેમને સુખી ન કહી શકાય, કારણ કે તેમને જ્ઞાન નથી; પણ મુક્તાત્મામાં તો જ્ઞાન અને બાધાવિરહ બંને છે તેથી તેને સુખ પણ છે

પ્રમાણ — એ શાથી બાણવું કે મુક્તાત્માને પરમ જ્ઞાન છે અને જન્મ-જરાદિ કોઈ પણ પ્રકારની બાધા નથી?

મગવાન — મુક્તાત્મા પરમ જ્ઞાની છે, કારણ કે જ્ઞાનના આવરણોનો સર્વથા અભાવ છે. આવરણોનો અભાવ એટલા માટે છે કે જ્ઞાનાવરણના જે હેતુઓ છે તેનો પણ તેમાં અભાવ છે. મુક્તાત્મામાં જન્મ-જરાદિ બાધાનો પણ અભાવ છે, કારણ કે બાધાના હેતુભૂત વેદનીય આદિ બધાં કર્મેણિ મુક્તાત્મામાં અભાવ છે. આ જ વસ્તુને અનુમાન પ્રયોગમાં મૂકવી હોય તો આ પ્રમાણે કહી શકાય — મુક્તાત્મા ચંદ્રની જેમ સ્વાભાવિક એવા પોતાના પ્રકાશ વડે પ્રકાશિત છે, કારણ કે તેમાં પ્રકાશનાં સમસ્ત આવરણોનો અભાવ થઈ ગયો છે. કહ્યું પણ છે —

“સ્વાભાવિક ભાવશુદ્ધિ સહિત જીવ ચંદ્રમા જેવો છે, ચંદ્રિકા જેવું તેનું વિજ્ઞાન છે, અને વાદળા જેવું તેનું આવરણ છે.” અને મુક્તાત્મા જ્વરાપગમથી નીરોગ અનેકી વ્યક્તિની જેમ અનાબાધ સુખવાળા છે, કારણ કે તેમાં બાધાના સમસ્ત હેતુઓનો અભાવ છે. કહ્યું પણ છે —

૧. “સ્થિતઃ શીતાંશુવજ્જીવઃ પ્રકૃત્યા ભાવશુદ્ધયા ।

ચન્દ્રિકાવચ્ચ વિજ્ઞાનં તદાવરણમગ્રવત ॥”

“ મુક્ત જીવ બાધાનો અભાવ હોવાથી અને સર્વજ્ઞ હોવાથી પરમ સુખી હોય છે. બાધાનો અભાવ એ જ સ્વચ્છ જ્ઞાતાનું પરમ સુખ છે.” (૧૯૯૨)

પ્રમાસ — મુક્તાત્માને આપ પરમ જ્ઞાની કહે છે, પણ વસ્તુતઃ તે અજ્ઞાની જ હોવો જોઈએ, કારણ કે આકાશની જેમ તેને પણ કશું — જ્ઞાનસાધન ઇન્દ્રિયોનો અભાવ છે.

મગવાન — કરણોના એટલે જ્ઞાનેન્દ્રિયોના અભાવરૂપ હેતુથી મુક્ત જીવને જો તું અજ્ઞાની સિદ્ધ કરે છે તો તે જ હેતુથી આકાશ ઇન્દ્રિયો નથી છતાં દૃષ્ટાંત દ્વારા મુક્ત આત્મા અજીવ પણ સિદ્ધ થાય. અને એમ મુક્તને જ્ઞાન છે થાય તો તે આપેલ ‘જ્ઞાનેન્દ્રિયોનો અભાવ’ એ હેતુ વિરુદ્ધ બની જાય; અર્થાત્ સદ્દેતુ ન રહે. વિરુદ્ધ બની જવાનું કારણ એ છે કે એ હેતુ મુક્ત આત્માના તને અભિપ્રેત એવા જીવસ્વરૂપથી તફાવત વિરુદ્ધ એવું અજીવત્વ સિદ્ધ કરશે. મુક્તાત્માને અજ્ઞાની છતાં જીવ તો તું માને જ છે, પણ તે આપેલ ‘કરણોનો અભાવ’ — એ હેતુ મુક્તાત્માને અજીવ સિદ્ધ કરે છે.

પ્રમાસ — ઉક્ત હેતુ વિરુદ્ધ નથી, કારણ મુક્તાત્માને જીવ જ માનવાનો મારો આગ્રહ નથી ભલે ને એ હેતુથી તે અજીવ સિદ્ધ થાય, મને તેમાં કશો જ વાંધો નથી. પણ જો આપ તે જ હેતુથી મુક્તાત્માને અજીવ માનતા હો તો આપનો સિદ્ધાંત અવશ્ય દ્વિવિત થઈ જશે, કારણ કે આપ મુક્તાત્માને અજીવ નથી માનતા, પણ જીવ જ માને છે; મારે એ આપત્તિ મારા સિદ્ધાંત કરતાં આપના સિદ્ધાંતને જ લાગુ પડે છે.

મગવાન — કરણભાવ માત્રથી તું આત્મામાં આકાશની જેમ અજ્ઞાન સિદ્ધ કરે છે તેથી મેં તને ઉક્ત આપત્તિ આપી છે કે મુક્તાત્મા અજીવ પણ થઈ જશે. વસ્તુતઃ મુક્તાત્મા અજ્ઞાની પણ નથી અને અજીવ પણ નથી. (૧૯૯૩)

પ્રમાસ — પ્રથમ એ બતાવો કે મુક્તાવસ્થામાં જીવ શા મારે અજીવ નથી બની જતો. આકાશમાં કરણોનો અભાવ છે તેથી તે અજીવ છે તેમ મુક્તમાં પણ કરણોનો અભાવ થઈ જતો હોવાથી તે પણ અજીવ બની જાય છે એમ જ માનવું જોઈએ.

૧. “ સ વ્યાખ્યાધામાવાન્ સર્વજ્ઞત્વાચ્ચ મવતિ પરમસુખી ।

વ્યાખ્યાધામાવોઽન્ન સ્વચ્છસ્ય જ્ઞસ્ય પરમસુખમ્ ॥ ”

તત્ત્વાર્થભાષ્યટીકા, પૃ. ૩૧૮ (દ્વિતીય ભાગ)

મગવાન — મુક્તાવસ્થામાં જીવ અજીવરૂપ બની શકતો નથી, કારણ કે કોઈ પણ વસ્તુની સ્વાભાવિક જાતિ અત્યંત વિપરીત જાતિરૂપે પરિણત થઈ શકતી નથી. જીવમાં જીવત્વ એ દ્રવ્યત્વ અને નથી બનતો અમૂર્તત્વની જેમ સ્વાભાવિક જાતિ છે, તેથી જેમ જીવ કદી પણ દ્રવ્યને બદલે અદ્રવ્ય અને અમૂર્તને બદલે મૂર્ત નથી બનતો તેમ જીવને બદલે અજીવ પણ ન બની શકે. જેમ આકાશની અજીવ જાતિ એ સ્વાભાવિક છે તેથી તે કદી અત્યંત વિપરીત એવી જીવત્વજાતિરૂપે પરિણત થઈ શકતું નથી તેમ જીવની પણ જીવત્વ એ સ્વાભાવિક જાતિ હોવાથી તે પણ અત્યંત વિપરીત એવી અજીવત્વજાતિરૂપે પરિણત થઈ શકે નહિ.

પ્રમાણ — જો મુક્તાત્મા અજીવ બનતો જ ન હોય તો આપે એમ શા માટે કહ્યું કે કરણોનો અભાવ હોવાથી મુક્તાત્મા અજીવ પણ બની જશે ?

મગવાન — મેં તને એ બતાવ્યું જ છે કે મારું એ સાધન સ્વતંત્ર સાધન નથી, અર્થાત્ મેં સ્વતંત્ર સાધનનો પ્રયોગ કરીને મુક્તાત્માને અજીવ સિદ્ધ નથી કર્યો, પણ જે લોકો કરણોનો અભાવ હોવાથી મુક્તને અજાની માને છે તેમણે તે જ કારણે તેને અજીવ પણ માનવો જોઈએ એવું પ્રસંગપાદન-અનિષ્ટપાદન કર્યું છે. વસ્તુતઃ એ હેતુથી અર્થાત્ કરણોનો અભાવ હોવાથી મુક્તાત્મા અજીવ સિદ્ધ થતો જ નથી.

પ્રમાણ — તે કેવી રીતે ?

મગવાન — ઉક્ત હેતુમાં વ્યાપ્તિનો — પ્રતિબંધનો અભાવ છે, માટે તેથી સાધ્ય સિદ્ધ થઈ શકે નહિ.

પ્રમાણ — વ્યાપ્તિનો અભાવ છે એમ શાથી કહો છો ?

મગવાન — વ્યાપ્તિનિયામક બે સંબંધો છે — કાર્ય-કારણભાવ અને વ્યાપ્ત્ય-વ્યાપકભાવ. આ બંનેમાંથી એક પણ પ્રકારનો સંબંધ પ્રસ્તુત હેતુ-સાધ્યમાં ઘટતો નથી તેથી પ્રતિબંધભાવ છે. તે આ પ્રમાણે — જીવત્વ એ જો કરણો-ઈન્દ્રિયોનું કાર્ય હોય, જેમ ધૂમ એ અગ્નિનું કાર્ય છે, તો અગ્નિના અભાવમાં ધૂમના અભાવની જેમ, કરણોના અભાવમાં જીવત્વનો અભાવ થઈ જાય. પરંતુ જીવત્વ એ તો જીવનો અનાદિ-નિધન પારિણામિક ભાવ હોવાથી નિત્ય છે, તેથી તે કોઈનું પણ કાર્ય બની શકતું નથી; એટલે કરણોનો અભાવ છતાં જીવત્વનો અભાવ માની શકાય નહિ.

વળી, જીવત્વ એ જો કરણોનું વ્યાપ્ત્ય હોય, જેમ શિંશપા વૃક્ષત્વનું વ્યાપ્ત્ય છે, તો વ્યાપક વૃક્ષત્વના અભાવમાં શિંશપાની જેમ કરણોના અભાવમાં જીવત્વનો પણ અભાવ થઈ જાય. પરંતુ જીવત્વ અને કરણોમાં વ્યાપ્ત્યવ્યાપકભાવ જ નથી,

કારણ કે બન્ને અત્યંત વિલક્ષણ છે. કરણો મૂર્ત-પૌદ્ગલિક છે જ્યારે જીવ અમૂર્ત હોવાથી તેથી અત્યંત વિલક્ષણ છે; એટલે કરણનો અભાવ થઈ જાય છતાં જીવત્વનો અભાવ નથી થતો; તેથી મુક્તાવસ્થામાં પણ જીવત્વ છે જ.

(૧૯૯૪)

પ્રશ્ન — ભલે મુક્તાત્મા જીવ બન્યો રહે, પણ આકાશની જેમ કરણો વિનાનો હોવાથી તે જ્ઞાની કેવી રીતે બનશે ?

મગવાન — ઇન્દ્રિયાદિ કરણો મૂર્ત છે તેથી તે ઘટાદિની જેમ ઉપલબ્ધ ઇન્દ્રિયો વિના ક્રિયા-જ્ઞાનક્રિયાના કર્તા ન બની શકે; પણ તે માત્ર જ્ઞાનક્રિયાનાં પળ જ્ઞાન છે દ્વારે છે-સાધનો છે; ઉપલબ્ધિનો કર્તા તો જીવ જ છે.

(૧૯૯૫)^૧

જ્ઞાનનો અભવ-વ્યતિરેક આત્મા સાથે છે, ઇન્દ્રિયો સાથે નથી, કારણ કે ઇન્દ્રિયોનો વ્યાપાર બંધ પડી જાય છતાં સ્મરણાદિ જ્ઞાનો થાય છે અને ઇન્દ્રિયોનો વ્યાપાર છતાં અન્યમનસ્કે આત્માને જ્ઞાન નથી થતું; માટે ઇન્દ્રિયો હોય તો જ જ્ઞાન થાય અને મુક્તાત્માને ઇન્દ્રિયો નથી માટે તે અજ્ઞાની-જ્ઞાનાભાવવાળો છે એમ ન માની શકાય કરણોથી ભિન્ન એવો આત્મા જ જ્ઞાન કરે છે જેમ ધરના ગોખથી દેવદત્ત બુદ્ધે છે તેમ આત્મા ઇન્દ્રિયોરૂપી ગોખલાઓથી જ્ઞાન કરે છે. પણ જો ધરનો ધ્વંસ થઈ જાય તો દેવદત્તના જ્ઞાનનો વિસ્તાર વધી જાય છે, તેમ શરીરનો નાશ થવાથી હવે ઇન્દ્રિયો વિના જ આત્મા નિર્બાંધપણે સમસ્ત વસ્તુઓનું જ્ઞાન કરવા સમર્થ બને છે.

(૧૯૯૬)^૧

વળી, મુક્તાત્માને જ્ઞાન નથી એમ કહેવું તે વિરુદ્ધ છે, કારણ કે જ્ઞાન એ તો આત્માનું સ્વરૂપ છે. જેમ પરમાણુ કદી રૂપાદિરહિત હોય નહિ તેમ આત્મા પણ જ્ઞાનરહિત હોઈ શકે જ નહિ. એટલે ‘આત્મા છે’ અને ‘તે જ્ઞાનરહિત છે’ એમ કહેવું તે પરસ્પર વિરુદ્ધ છે. જો સ્વરૂપ જ ન હોય તો સ્વરૂપવાનની સ્થિતિ જ ન બને. મેં તને પ્રથમ સમજાવ્યું જ છે કે ‘જીવ એ કદી વિલક્ષણ ભૂતિના પરિણામને પામતો જ નથી; એટલે કે જીવ જો જ્ઞાન રહિત બની જાય તો તે જડ બની જાય જીવ અને જડ એ તો પરસ્પર અત્યંત વિલક્ષણ ભૂતિવાળાં દ્રવ્યો છે; તેથી જીવ કદી જડ બની શકે નહિ, અર્થાત્ કદી પણ જ્ઞાનનો અભાવ જીવમાં થાય જ નહિ.

(૧૯૯૭)

૧. આ ભાવાર્થવાળી ગાથાઓ પ્રથમ પણ આવી છે—૧૬૫૭-૧૬૬૦.

૨. ગાથા—૧૯૯૪.

પ્રમાણ — પણ જ્ઞાન એ આત્માનું સ્વરૂપ છે એમ આપ શાથી કહો છો ?

મગવાન—પોતાના આત્મા જ્ઞાનસ્વરૂપ છે એ તો સૌના સ્વાનુભવથી જ સિદ્ધ છે; એટલે કે સ્વાત્માની જ્ઞાનસ્વરૂપતા સ્વસંવેદન-આત્મા જ્ઞાનસ્વરૂપ છે પ્રત્યક્ષથી સિદ્ધ છે જ. આપણો અનુભવ છે કે ઇન્દ્રિયોનો વ્યાપાર બંધ પડી જાય છતાં આત્મા ઇન્દ્રિયો દ્વારા ઉપલબ્ધ પદાર્થોનું સ્મરણ કરી શકે છે. અને ઇન્દ્રિયવ્યપારો છતાં અન્યમનસ્કતાને કારણે તેને જ્ઞાન થતું નથી. વળી, આંખો વડે અદૃશ અને કાનથી અશ્રુત એવા અર્થનું પણ ક્યારેક સ્ફુરણ થઈ આવે છે—આ બધાં કારણોને લઈને આપણે પોતાનો આત્મા જ્ઞાનસ્વભાવ છે એ વસ્તુનો નિશ્ચય તો કરી જ લઈએ છીએ. આશ્ચર્ય છે કે તને પણ આવો અનુભવ તો હશે જ છતાં તું આત્માની જ્ઞાનસ્વરૂપતામાં સંદેહ કરે છે.

એમ પોતાના આત્મા જ્ઞાનસ્વરૂપ છે તેમ પરદેહમાં રહેલા આત્મા પણ તેવો જ છે એ વસ્તુ તું અનુમાનથી બાણી શકે છે તે આ પ્રમાણે—પરદેહગત આત્મા પણ જ્ઞાનસ્વરૂપ જ છે, કારણ કે તેમાં પ્રવૃત્તિ-નિવૃત્તિ છે. પરદેહગત આત્મા એ જ્ઞાનસ્વભાવ ન હોય તો ઇષ્ટમાં પ્રવૃત્તિ અને અનિષ્ટથી નિવૃત્તિ સ્વાત્માની જેમ તે ન કરી શકે; માટે તેને જ્ઞાનસ્વરૂપ જ માનવો જોઈએ. (૧૯૯૮)

વળી, સુક્ષ્માત્માને અજ્ઞાની કહેવામાં તું મહાન વિપર્યાસ કરે છે. સંદેહા-વસ્થામાં જીવ જ્યાંસુધી વીતરાગ નથી થતો ત્યાંસુધી તેને જ્ઞાનનાં આવરણો હોય છે તેથી તે બધું બાણી શકતો નથી; પણ જ્યારે દેહ છૂટી જાય છે ત્યારે તે આત્માનાં બધા જ આવરણો દૂર થઈ ગયાં હોય છે તેથી તે શુદ્ધતર થઈને સ્વચ્છ આકાશમાં રહેલા સૂર્યની જેમ પોતાના સંપૂર્ણ જ્ઞાનસ્વરૂપે પ્રકાશે છે. ઇન્દ્રિયો કાંઈ પ્રકાશ-જ્ઞાનસ્વરૂપ નથી જેથી તેનો અભાવ થઈ જાય તો આત્મામાં જ્ઞાનનો અભાવ થઈ જાય. અર્થાત્ જો ઇન્દ્રિયો તન્મય-પ્રકાશરૂપ હોત તો તેના અભાવથી આત્મા અજ્ઞાની બની જાત. પણ વસ્તુતઃ ઇન્દ્રિયો તન્મય નથી એટલે તેના અભાવથી આત્મામાં જ્ઞાનનો અભાવ થઈ જતો નથી. (૧૯૯૯)

જેમ પ્રકાશમાન એવા પ્રતીપને છિદ્રવાળા આવરણથી બંધ્યો હોય તો તે પોતાનો પ્રકાશ તે છિદ્રો દ્વારા ફેલાવતો હોવાથી ક્રિત્યન્માત્ર ફેલાવી શકે છે, તેમ પ્રકાશસ્વરૂપ આત્મામાં પણ આવરણોનો ક્ષયોપશમ હોવાથી ઇન્દ્રિયછિદ્રો વાટે તે પોતાનો પ્રકાશ બહુ જ થોડો ફેલાવી શકે છે. (૨૦૦૦)

પણ, સુક્ષ્માત્મામાં આવરણોનો સર્વથા અભાવ હોવાથી તે પોતાના સંપૂર્ણ સ્વરૂપે પ્રકાશે છે—અર્થાત્ જો કાંઈ સંસારમાં હોય છે તે બધું જ બાણી શકે છે—સર્વજ્ઞ બની જાય છે. જેમ ઘરમાં બેસીને બારી-બારણાંથી બેનાર મનુષ્ય

બહુ થોડું જ જોઈ શકે છે, પણ ઘરનો ધ્વંસ થાય અગર તે ઘરની બહાર આવે તો તેના જ્ઞાનનો વિસ્તાર વધી જાય છે, અથવા જેમ પ્રદીપ ઉપરનું સમિષ્ટ્ર આવરણ દૂર કરવામાં આવે તો તે પોતાના પૂર્ણરૂપમાં પ્રકાશે છે, તેમ આત્મા પણ તેનાં સર્વ આવરણો દૂર થવાથી સંપૂર્ણ સ્વરૂપે પ્રકાશે છે. આ પ્રમાણે મુક્ત આત્મા જ્ઞાની છે તે વસ્તુ સિદ્ધ થઈ. (૨૦૦૧)

પ્રમાસ—આત્મા જ્ઞાનસ્વરૂપ હોવાથી મુક્તાત્મા સર્વજ્ઞ છે તે વસ્તુ તો સમજાઈ, પણ મુક્તને નિરાબાધ સુખ છે એમ જે આપ કહો છો તે વસ્તુ ખરાબર નથી, કારણ કે પુણ્યથી સુખ અને પાપથી દુઃખ થાય છે. મુક્તાત્મામાં તો સર્વકર્મનો નાશ થયેલ હોવાથી પુણ્ય કે પાપ બંનેમાંથી કશું જ નથી તેથી મુક્તાત્મામાં આકાશની જેમ સુખ કે દુઃખ કશું જ હોવું ન જોઈએ. (૨૦૦૨)

અથવા, બીજી રીતે પણ મુક્તાત્મામાં સુખદુઃખનો અભાવ સિદ્ધ થાય છે. તે આ પ્રમાણે—દેહ જ સુખ કે દુઃખની ઉપલબ્ધિનો આધાર છે અને મુક્તને તો દેહ કે ઇન્દ્રિયો કશું જ હોતું નથી, તેથી તેમાં પણ આકાશની જેમ સુખ કે દુઃખ હોવાં ન જોઈએ. (૨૦૦૩)

મગવાન—તું પુણ્યના ફલને સુખ કહે છે—એ જ તારો મોટો ભ્રમ છે. વસ્તુતઃ પુણ્યનું ફળ પણ દુઃખ જ છે, કારણ કે તે કર્મના પુણ્ય નથી છતાં મુક્ત ઉદયથી થાય છે, અર્થાત્ તે કર્મજન્ય છે. જે જે કર્મજન્ય સુખી છે; પુણ્યનું ફળ હોય તે તે પાપના ફલની જેમ સુખ હોઈ જ ન શકે, માત્ર સુખ નથી દુઃખરૂપ જ હોય.

પ્રમાસ—તો પછી પાપના ફલની બાબતમાં હું પણ વિરોધી અનુમાન આપી શકું છું કે પાપનું ફલ પણ વસ્તુતઃ સુખરૂપ જ છે, કારણ કે તે કર્મના ઉદયથી થાય છે. જે કર્મના ઉદયથી થાય છે તે પુણ્યના ફલની જેમ સુખરૂપ જ હોય છે. પાપનું ફલ પણ કર્મોદયજન્ય છે તેથી તે પણ સુખરૂપ હોવું જોઈએ.

વળી, પુણ્યના ફલનું સંવેદન જીવને અનુકૂળ લાગે છે તેથી તે સુખરૂપ છે છતાં આપ તેને દુઃખરૂપ કહો છો તેથી તો આપની આ વાત પ્રત્યક્ષવિરુદ્ધ પણ છે. જે સ્વસંવેદન-પ્રત્યક્ષથી સુખરૂપે અનુભવમાં આવે છે તેને આપ દુઃખરૂપ કહો છો તેથી આપનું કહેવું પ્રત્યક્ષથી વિરુદ્ધ હોવાથી અચુક છે. (૨૦૦૪)

મગવાન—સૌમ્ય! તું જેને સુખનું પ્રત્યક્ષ કહે છે તે અબ્રાન્ત-અથાથ પ્રત્યક્ષ નથી, પણ બ્રાન્ત-અથાથ પ્રત્યક્ષ છે, એથી તારા માની લીધેલા પ્રત્યક્ષ સુખને હું દુઃખરૂપ કહું છું તેમાં પ્રત્યક્ષ વિરોધ નથી. વળી, તું જેને પ્રત્યક્ષસુખ કહે છે તે સુખ નથી પણ દુઃખ જ છે. ખરી વાત એવી છે કે સંસારમાં રચ્યા-પચ્યા જીવને કયાંય સાચું સુખ મળી જ શકતું નથી. જેને તું સુખ કહે છે તે

તો વ્યાધિના પ્રતિકાર જેવું છે. કોઈ માણસને ખરબું થયું હોય અને મીઠી ચળ આવતી હોય તો તેને ખંજવાળતાં જે સુખનો અનુભવ થાય છે તે વસ્તુતઃ સુખ નથી પણ સુખાભાસ છે — દુઃખ છે. અવિવેકને કારણે જીવ સુખાભાસને પણ સુખ માની લે છે. ખંજવાળવાથી તો પરિણામે ખરબું વધે જ છે એ સૌનો અનુભવ છે; એટલે જેના પરિણામમાં દુઃખ હોય તેને સુખ નહિ પણ દુઃખ જ કહેવું જોઈએ. તે જ પ્રમાણે સંસારના બધા પદાર્થો વિશે કહી શકાય. મનુષ્યમાં એક લાલસા-ઔત્સુક્ય-વાસના હોય છે એની તૃપ્તિ — પ્રતિકાર અર્થે તે કામલોગોને લોગવે છે; એટલે વસ્તુતઃ તેનો લોગ તે માત્ર લાલસાનો પ્રતિકાર જ છે; એમાં વસ્તુતઃ દુઃખ હોવા છતાં મૂઢતાને કારણે તે સુખ માની લે છે; તેથી જ જે સુખરૂપ નથી તે ખોટી રીતે સુખરૂપ લાગે છે; — જેમકે “જે કામાવેશી પુરુષ હોય તે પ્રેતની જેમ નમ્ર થઈ શબ્દાચમાન એવી ઉપસ્થિતિ જાને આલિંગી પોતે સઘળાં અંગેશા અત્યંત કલાન્તિ પામ્યા છતાં સુખી હોય તેમ મિથ્યા રતિ-કંડક-શાન્તિ-આરામ અનુભવે છે.”

રાજ્યમાં સુખ છે એમ મૂઢ-મતિ માને છે પણ અનુભવી રાજાનું જ વચન છે કે — “રાજા બન્યા ન હોઈએ ત્યાંસુધી જે ઔત્સુક્ય હોય છે, માત્ર એની જ પૂર્તિ રાજ્યની પ્રતિષ્ઠા વડે થાય છે, પણ પછી તો મળેલ રાજ્યને સાચવવાની ચિંતા જ કંલેશ આપ્યા કરે છે. આ રીતે હાથમાં દાંડો પકડવો પડતો હોવાથી શ્રમ ઘટાડવાને બદલે તેને વધારનાર છત્ર જેવું રાજ્ય છે.”

સંસારના કામલોગમાં છદ્મસ્થને — રાગીને સુખ જણાય છે, પણ તેના જ વિશે વૈરાગી પુરુષ આમ ચિન્તવે છે —

“વેપોતાની સકલ ઇચ્છાને પૂર્ણ કરનાર વૈભવો લોગવ્યા તેથીય શું? પોતાના ધન વડે પ્રિયજનોને સંતુષ્ટ કર્યાં તેથીય શું? પોતાના શત્રુઓના મસ્તક

૧. “નમઃ પ્રતે દેવાવિષ્ઠઃ ક્વણન્તીમુપગૃહ્ય તામ ।

શાઢ્યાસિતવર્વાદ્ઃ સ સુખી રમતે ક્લિલ ॥”

૨. રાજા દુઃખનનું વચન છે —

“ઔત્સુક્યમાત્રમવસાદયતિ પ્રતિષ્ઠા ક્ષિન્નાતિ લઘ્વપરિપાલનવૃત્તિરેવ ।

નાતિશ્રમાગમનાય ચયા શ્રમાય રાજ્ય સ્વદ્વસ્તમતદ્વંડમિવાતપત્રમ્ ॥”

— અભિજ્ઞાનશાકુન્તલ અક. ૫, અંક. ૬

૩. “ભુક્તા. પ્રિયઃ સકલકામદુષાસ્તતઃ. કિમ

સંપ્રીણિતા. પ્રણયિનઃ સ્તપનૈસ્તતઃ. કિમ્ ? ।

દત્તં પદં શિરસિ વિદ્વિષતા તતઃ. કિમ્ ?

રૂપ સ્થિત તનુમૃતાં તનુમિસ્તતઃ. કિમ્ ? ॥”

ઉપર પગ મૂક્યો તેથી પણ શું? આ દેહધારીનું શરીર કદપ પર્થન્ત રહે તોપણ શું?”

“એ રીતે બધાં સાધન-સાધ્યો કાંઈ જ — વસ્તુ સત્ નથી. એ માત્ર સ્વપ્નભલ જેવાં હોઈ પરમાર્થશૂન્ય છે. હે જનો! તમારામાં સમજણ હોય તો તમે જે એકાન્ત શાન્તિ કરનાર અને સર્વથા નિરાબાધ એવું બ્રહ્મ છે તેની આહ્વાન કરો.” માટે પુણ્યના ફલને તત્ત્વતઃ દુઃખ જ માનવું જોઈએ. (૨૦૦૫)

મારા આ કથનના સમર્થનમાં અનુમાન પણ આપી શકાય છે કે વિષય-જન્ય સુખ એ દુઃખ જ છે, કારણ કે તે દુઃખના પ્રતિકારરૂપ છે. જે જે દુઃખના પ્રતિકારરૂપ હોય તે તે કુષ્ઠાદિ રોગના પ્રતિકારરૂપ કવાથપાનાદિ ચિકિત્સાની જેમ દુઃખરૂપ જ હોય છે.

પ્રમાસ — જો આમ છે તો પછી એને બધા સુખ શા માટે કહે છે?

મગવાન — સુખ નહિ છતાં તેને લોકો ઉપચારથી સુખ કહે છે અને ઉપચાર કયાંક પણ પારમાર્થિક સુખના અસ્તિત્વ વિના ઘટી શકતો નથી. (૨૦૦૬)

એટલે મુક્તજીવના સુખને પારમાર્થિક-સાચું સુખ માનવું જોઈએ અને વિષયજન્ય સુખને ઔપચારિક સુખ માનવું જોઈએ, કારણ કે વિશિષ્ટ જ્ઞાની અને બાધારહિત એવા મુનિના સુખની જેમ મુક્તના સુખની પણ ઉત્પત્તિ સર્વદુઃખના ક્ષયને લીધે થતી હોવાથી સ્વાભાવિક છે; અર્થાત્ એ સુખની ઉત્પત્તિ બાહ્ય વસ્તુના સંસર્ગથી નિરપેક્ષ છે, તેથી માત્ર બ્યાધિના પ્રતિકારરૂપે ઉત્પન્ન થનાર સંસારનાં સુખોની જેમ મુક્તનું સુખ પ્રતિકારરૂપે નહિ પણ નિપ્રતિકારરૂપે ઉત્પન્ન થાય છે, તેથી તે મુખ્ય સુખ છે અને સાંસારિક સુખ જે પ્રતિકારરૂપ છે, તે ઔપચારિક સુખ છે, અર્થાત્ વસ્તુતઃ તે દુઃખ જ છે કશું પણ છે —

“૨ જેણે મદ અને મદનને જીત્યા છે, જે મન-વચન-કાયના કેાઇપણ વિકારથી શૂન્ય છે, જે પર વસ્તુની આકાંક્ષાથી રહિત છે તેવા સંયમી મહા-પુરુષોને અહીં જ મોક્ષ છે” (૨૦૦૭)

અથવા, બીજી રીતે પણ મુક્તમા જ્ઞાનની જેમ સુખની સિદ્ધિ થઈ શકે છે. તે આ પ્રમાણે — જીવ સ્વભાવતઃ અનન્તજ્ઞાનમય છે, પણ તેના તે જ્ઞાનનો

૧. “इत्थं न किञ्चिदपि साधन-साध्यजात

स्वप्नेन्द्रजालादृशे परमार्थशून्यम् ।

अन्य-तनिर्मुक्तिकरं यदपेतबाधं

तद् ब्रह्म वाञ्छन्त जना यदि चेतनास्ति ॥”

૨. “निर्जितमदમदनानां वाक्कायमनोવિકારરહિતાનામ ।

વિનિવૃત્તપરાણાનામિદૈવ મોક્ષઃ સુવિહિતાનામ ॥”

પ્રશ્નમરતિ ૨૩૮

મતિજ્ઞાનાવરણાદિ ઉપધાત કરે છે, જેમ સૂર્યના પ્રકાશનો વાહણાં. આવરણરૂપ વાહણાંમાં છિદ્રો હોય તો તેથી જેમ સૂર્યના પ્રકાશ ઉપર ઉપકાર થાય છે તેમ આત્માના સહજ પ્રકાશ જ્ઞાન ઉપર પણ ઇન્દ્રિયોરૂપી છિદ્રો દ્વારા અનુબ્રહ્મ થાય છે, અર્થાત્ આત્માનો પ્રકાશ તે છિદ્રોવાટે સ્વરૂપ પ્રકાશે છે; પણ જ્યારે જ્ઞાનાવરણનો સર્વથા અભાવ થઈ જાય છે ત્યારે સૂર્યના પ્રકાશની જેમ પોતાના સંપૂર્ણ શુદ્ધ સ્વરૂપે જ્ઞાન પ્રકાશે છે. (૨૦૦૮)

તે જ પ્રમાણે આત્મા સ્વરૂપતઃ સ્વાભાવિક અનન્ત સુખમય પણ છે. તેના તે સુખનો પાપકર્મથી ઉપધાત થાય છે અને તેથી ઊલટું પુણ્યકર્મ તે સુખનો અનુબ્રહ્મ-ઉપકાર કરે છે. પણ જ્યારે સર્વકર્મના નાશ થાય છે ત્યારે પ્રકૃષ્ટ જ્ઞાનની જેમ સકલ પરિપૂર્ણ નિરુપચરિત અને નિરુપમ એવું સ્વાભાવિક અનન્ત સુખ સિદ્ધમાં પ્રકટ થાય છે (૨૦૦૯.)

પ્રમાણ—સંસારમાં સુખ પુણ્યરૂપ કારણથી જન્ય છે, તે સ્વાભાવિક નથી. મોક્ષમાં તો પુણ્ય કર્મ છે જ નહિ, તો કારણનો અભાવ હોવાથી કાર્ય સુખનાં પણ સિદ્ધમાં અભાવ જ માનવો જોઈએ.

મગવાન — સુખને મેં સ્વાભાવિક સિદ્ધ ક્યું છે છતાં તારા આગ્રહ એવો જ હોય કે તે કારણજન્ય જ છે અને સિદ્ધમાં કારણનો અભાવ હોવાથી સુખનો પણ અભાવ માનવો જોઈએ, તો મારે તને કહેવું જોઈએ કે આમાં પણ તું ભૂલે છે. સકલ કર્મનો ક્ષય એ જ સિદ્ધના સુખનું કારણ છે, એટલે કારણનો અભાવ છે એમ તો તું નાકહી શકે. જીવમાં સકલ કર્મનો ક્ષય થવાથી તે જેમ સિદ્ધત્વ પરિણામને પામે છે તે જ પ્રમાણે તે સંસારમાં અનુપલબ્ધ એવું અને વિષયજન્ય સુખથી વિલક્ષણ એવું નિરુપમ સુખ સકલ કર્મના ક્ષયને કારણે જ પામે છે (૨૦૧૦)

પ્રમાણ - - પણ દેહ વિના સુખની ઉપલબ્ધિ થતી નથી, દેહ એ જ સુખનો આધાર છે. અને સિદ્ધમાં દેહ તો છે નહિ તેથી સુખનો અનુભવ તેને ન થઈ શકે. — મારી આ આપત્તિનો જવાબ હજી આપે આપ્યો નથી.

મગવાન — મેં તને સમજાવ્યું છે કે લોકરૂઢિથી તું જે પુણ્યના ફલને સાત—

સુખ સમજે તે વસ્તુતઃ દુઃખ જ છે. અને પાપનું ફળ તો દેહ વિના પણ અસાત-દુઃખ છે જ. એટલે શરીરથી જેની ઉપલબ્ધિ થાય છે સુખના અનુભવ તે તો કેવલ દુઃખ જ છે. એ દુઃખ સંસારના અભાવમાં હોતું નથી; એટલે ખરું સુખ તો સિદ્ધને જ મળે છે. અર્થાત્ એ ફલિત થાય છે કે શરીર-ઇન્દ્રિય વગેરે સાધનોથી જે ઉપલબ્ધ થાય છે તે દુઃખ જ છે અને સુખની ઉપલબ્ધિ માટે શરીરસાધનો અભાવ આવશ્યક છે;

એટલે સિદ્ધી શરીર આદિનો અભાવ છતાં સુખની ઉપલબ્ધિ કરી જ શકે છે. (૨૦૧૧)

અથવા, તેં જે આપત્તિ આપી છે તે એક રીતે યોગ્ય પણ છે. જે લોકો સંસારાલિનંદી — મોહમૂઢ છે તેઓ પરમાર્થને જોઈ શકતા નથી તેથી વિષયજન્ય સુખ જે તેમને શરીરેન્દ્રિય વડે ઉપલબ્ધ થાય છે તેને જ તેઓ સુખ માને છે. તેમને મતે વિષયાતીત એવું કોઈ સુખ સંભવતું જ નથી, કારણ કે એ સુખનો તેમને કદી સ્વપ્નમાં પણ અનુભવ થયો નથી. તેં જે આપત્તિ આપી છે કે સિદ્ધમાં શરીરેન્દ્રિયો નહિ હોવાથી સુખ પણ નથી, તે આપત્તિ ઉક્ત મતની અપેક્ષાએ જ ઘટે છે. પણ હું તો સિદ્ધના સુખને સાંસારિક સુખને ટપી જાય એવું ધર્માન્તરરૂપ અત્યન્ત વિલક્ષણ સુખ માનું છું. તેના અનુભવ માટે સાંસારિક સુખના અનુભવની જેમ શરીરઆદિની અપેક્ષા જ નથી. (૨૦૧૨)

પ્રમાણ — આપના માનવાથી શું વળે? તેને પ્રમાણથી સિદ્ધ કરવું જોઈએ.

મગવાન — મેં તને પ્રથમ પ્રમાણ બતાવ્યું છે જ કે મુક્તાત્મામાં પ્રકૃષ્ટ તિદ્વના સુખ અને સુખ છે, કારણ કે તે મુનિની જેમ પ્રકૃષ્ટ જ્ઞાની છતાં જ્ઞાન નિત્ય છે બાધારહિત છે.

પ્રમાણ — સિદ્ધનાં સુખ અને જ્ઞાન ચેતનધર્મ હોવાથી રાગ આદિની જેમ અનિત્ય હોવાં જોઈએ વળી, તે તપસ્યા આદિથી સાધ્ય હોઈ કૃતક છે, તેથી પણ તે ઘટાદિની જેમ અનિત્ય હોવાં જોઈએ. વળી, અપૂર્વ ઉત્પન્ન થતાં હોવાથી પણ તે અનિત્ય હોવાં જોઈએ; પણ આપ તો સિદ્ધના જ્ઞાન અને સુખને નિત્ય માનો છો તે અસંગત છે.

મગવાન — જ્ઞાન અને સુખનો જો સિદ્ધમાં નાશ થતો હોય તો જ સિદ્ધના જ્ઞાન અને સુખને અનિત્ય માની શકાય જ્ઞાનનો નાશ જ્ઞાનાવરણના ઉદયથી થાય છે અને સુખનો નાશ અસાતવેદનીયાદિના ઉદયથી જે બાધા થાય તેને લીધે થાય છે. પણ સિદ્ધમાં સહજ જ્ઞાન અને સુખના નાશનાં ઉક્ત બન્ને કારણોનો અભાવ જ છે તેથી તેમનો નાશ થતો જ નથી; તેથી તેમને અનિત્ય કેમ કહેવાય?

વળી, જે ચેતનધર્મ હોય તે રાગઆદિની જેમ અનિત્ય જ હોવાં જોઈએ એવો પણ નિયમ નથી. દ્રવ્યત્વ-અમૂર્તત્વ આદિ ચેતનધર્મો છે છતાં તે નિત્ય છે.

વળી તેં જે એમ કહ્યું કે કૃતક હોવાથી અને અપૂર્વ ઉત્પન્ન થતાં હોવાથી સિદ્ધનાં જ્ઞાન અને સુખ અનિત્ય છે — એ પણ ખરાબર નથી. પ્રધ્વંસાભાવ

કૃતક છે અને અપૂર્વ ઉત્પન્ન થાય છે છતાં તે અનિત્ય નહિ પણ નિત્ય છે. વળી, સિદ્ધાંત જ્ઞાન અને સુખ એ બન્ને સ્વાભાવિક છે તેથી તેમને કૃતકાદિરૂપ કહેવાય પણ નહિ, તેથી એ હેતુઓ જ અસિદ્ધ છે. આવશ્યકને લઈને તેમને જે તિરોભાવ હોતો તે આવશ્યકના દૂર થવાથી નિવૃત્ત થાય છે, આથી એમ તો ન કહી શકાય કે જ્ઞાન અને સુખ સર્વાંશ નવીન જ ઉત્પન્ન થયાં છે. જેમ સૂર્ય વાદળોથી ઢંકાયો હોય અને વાદળો દૂર થઈ જવાથી તે પ્રકટ થાય છે ત્યારે સૂર્યને કૃતક કે અપૂર્વોત્પન્ન કોઈ નથી કહેતું તેમ આવશ્યક અને આધારો અભાવ થવાથી સિદ્ધાંતો સ્વાભાવિક જ્ઞાન અને સુખ પણ પ્રકટ થાય છે તેથી તેમને પણ કૃતક કે અપૂર્વોત્પન્ન કહી શકાય નહિ.

વળી, હું તો બધી વસ્તુઓને ઉત્પાદન-વ્યય-પ્રૌઢ્યયુક્ત માનું છું, અર્થાત્ નિત્યાનિત્ય માનું છું; તેથી મારા મતે જ્ઞાન અને સુખ એ સુખ-જ્ઞાન અનિત્ય નિત્ય પણ છે અને અનિત્ય પણ છે. આથી જો તું આવિર્ભાવ-પણ છે રૂપ વિશિષ્ટ પર્વાયની અપેક્ષાએ સુખ અને જ્ઞાનને કૃતક હોવાથી અનિત્ય કહેતો હોય તો તે યોગ્ય જ છે. પ્રત્યેક ક્ષણમાં પર્વાયરૂપે જોયેના વિનાશ થતો હોવાથી જ્ઞાનનો પણ વિનાશ થાય છે અને સુખનું પણ પ્રત્યેક ક્ષણમાં નવું નવું પરિણામ ઉત્પન્ન થાય છે. આના આધારે તું જો જ્ઞાન અને સુખને અનિત્ય કહેતો હોય તો તેમાં તે કશું જ નવું સિદ્ધ નથી કયું, કારણ તેથી તો મને જે કંઈ છે તે જ તે સિદ્ધ કયું છે.

(૨૦૧૩-૧૪)

પ્રવાસ — આપની યુક્તિઓથી એ તો હું સમજ્યો કે નિર્વાણ છે અને તેમાં પણ જીવ કાયમ રહે છે તથા નિર્વાણાવસ્થામાં જીવને નિરુપમ સુખ હોય છે. પણ આ જ વસ્તુને વેદને આધારે કેવી રીતે સિદ્ધ કરવી અને વેદવાક્યોની અસંગતિ કેમ દૂર કરવી? એ કૃપા કરી આપ બતાવો.

મહાવાન — ન હ વૈ મશીરમય પ્રિયાપ્રિયયોગહતિરસ્તિ, અશરારં વા વમન્ત પ્રિયાપ્રિયે ન મૃજાનઃ ।” આ વેદવાક્ય, જો મોક્ષ ન હોય, વેદવાક્યોનો સમન્વય મોક્ષમાં જીવનો નાશ થતો હોય, અને મોક્ષમાં નિરુપમ સુખનો અભાવ હોય તો, અસંગત બની જાય છે. એટલે આ વાક્યનું તાત્પર્ય મોક્ષનું અસ્તિત્વ, મોક્ષમાં જીવનું અસ્તિત્વ, અને નિરુપમ સુખનું પણ અસ્તિત્વ બતાવવાનું છે એમ માનવું જોઈએ. તેથી “મનિરપિ ન પ્રજાયતે” એ વાક્યનો આધાર લઈ મોક્ષાવસ્થામાં જીવનો સર્વાંશ અભાવ માની શકાય નહિ.

(૨૦૧૫)

પ્રમાસ — “મત્તિરપિ ન પ્રજ્ઞાયતે” એ વાક્યમાં જે એમ કહ્યું છે કે જીવનો મોક્ષમાં નાશ થઈ જાય છે, તેનું જ સમર્થન આપે કહેલ ઉક્ત વેદવાક્યના “અશરીરં વા વસન્ત” ઇત્યાદિ અંશથી થાય છે. તે આ પ્રમાણે — ઉક્ત વાક્યમાં જે ‘અશરીર’ શબ્દ છે તેનો અર્થ એવો છે કે જ્યારે શરીર સર્વથા નષ્ટ થઈ જાય છે ત્યારે જીવ પણ ખરવિષાણુની જેવો અસત્ જ છે, કારણ કે તે પણ નષ્ટ છે. અર્થાત્ અશરીર શબ્દ ખરવિષાણુ સદૃશ નષ્ટ જીવ માટે પ્રયુક્ત છે. એટલે વેદમાં કહ્યું કે અશરીર—નષ્ટ એવા જીવને પ્રિય કે અપ્રિય અર્થાત્ સુખ કે દુઃખનો સ્પર્શ નથી. આ પ્રમાણે ઉક્ત બંને વેદવાક્યોની સંગતિ થાય છે. એટલે મોક્ષમાં જીવનો નાશ જ વેદાભિપ્રેત છે એમ માનવું જોઈએ આથી “મત્તિરપિ ન પ્રજ્ઞાયતે” એ વાક્યના આધારે જીવનો તથા સુખ-દુઃખનો મોક્ષમાં અભાવ છે એમ માનવું જોઈએ. તેથી દીપનિર્વાણ જેવો મોક્ષ વેદન અભિપ્રેત છે એમ સિદ્ધ થાય છે.

(૨૦૧૬)

મગ્ગવાન — તું વેદવાક્યનો યથાવત્ અર્થ જાણતો નથી, તેથી જ તારા મતે વેદનો અભિપ્રાય એવો છે કે મોક્ષમાં જીવનો નાશ છે અને સુખ કે દુઃખ પણ નથી. પણ હું તને તે વેદવાક્યનો સાચો અર્થ બતાવું છું, તે સાંભળ. વેદમાં જે ‘અશરીર’ શબ્દ છે તે ‘અધન’ શબ્દની જેમ વિદ્યમાનમાં નિષેધ બતાવે છે. અર્થાત્ જેમ વિદ્યમાન એવા દેવદત્ત માટે ‘અધન’ એવા શબ્દનો પ્રયોગ કરી એમ બતાવાય છે કે દેવદત્ત પાસે ધન નથી એટલે કે વિદ્યમાન એવા દેવદત્તમાં ધનનો નિષેધ ‘અધન’ શબ્દથી સૂચિત થાય છે, તેમ વિદ્યમાન એવા જીવને માટે ‘અશરીર’ શબ્દનો પ્રયોગ કરવામાં આવે ત્યારે તે જીવને શરીર નથી એવો તે શબ્દનો અર્થ થાય છે. અર્થાત્ ‘અશરીર’ શબ્દનો અર્થ છે — શરીર વિનાનો જીવ. જેમ દેવદત્તનો ખરવિષાણુની જેમ સર્વથા અભાવ હોય તો તેને માટે ‘અધન’ શબ્દનો પ્રયોગ ન થાય તેમ જીવનો પણ જો સર્વથા અભાવ હોય તો તેને માટે પણ ‘અશરીર’ એવો શબ્દ વપરાય નહિ. (૨૦૧૭)

પ્રમાસ — ‘અશરીર’ શબ્દમાં નન્નિષેધ પર્યુદાસ અર્થમાં છે, એટલે તેનો અર્થ એવો થાય છે કે ‘શરીર જેને નથી એવો કોઈ પદાર્થ’; પણ તે પદાર્થ જીવ જ છે એમ શાથી કહે છે?

મગ્ગવાન — જ્યાં પર્યુદાસ નન્નિષેધ અભિપ્રેત હોય છે ત્યાં અત્યંત વિલક્ષણ નહિ પણ તત્સદૃશ એવો અન્ય પદાર્થ સમજવો જોઈએ. બ્યાકરણનો નિયમ છે કે “નન્-ઇવયુક્તમ્ અન્વસદૃશાધિકરણે લોકે તથા દર્શનગતિઃ” — લોકમાં નન્ અને ઇવ શબ્દનો જેની સાથે યોગ હોય તે શબ્દથી અન્ય એવો તત્સદૃશ અર્થ સમજાય છે. જેમ અગ્રાહણ શબ્દનો ગ્રાહણથી લિત્ત છતાં ગ્રાહણસદૃશ

ક્ષત્રિયાદિ અર્થ જ છે પણ અભાવરૂપ ખરશુંગ નથી, તેમ પ્રસ્તુતમાં પ્રથમ વાક્યમાં આવેલ ‘સશરીર’ શબ્દના અર્થથી અન્ય છતાં તત્સદૃશ અર્થ જ લેવો એટલે એટલે કે અશરીર શબ્દનો અર્થ સશરીર સદૃશ એવો જીવ પદાર્થ જ છે, પણ સર્વથા તુચ્છ ખરશુંગરૂપ અભાવ નથી. સશરીર = જીવ અને અશરીર = જીવ એ બંનેનું સાદૃશ્ય ઉપયોગમૂલક છે. જીવ અને શરીર સંસારાવસ્થામાં ફીર-નીર જેમ મળી ગયેલાં છે, તેથી અશરીર જીવને સશરીર જીવ સદૃશ કહેવામાં શરીર બાધક બનતું નથી.

આ પ્રમાણે ‘અશરીર વા’ ઇત્યાદિ વાક્યમાં અશરીરનો અર્થ શરીરરહિત એવો જીવ જ છે; તેથી તે વાક્યનો આવો અર્થ થશે — ‘અશરીર એવો જીવ જે લોકાગ્રમાં વાસ કરે છે’ ઇત્યાદિ. (૨૦૧૮)

વળી, ઉક્ત વાક્યમાં ‘વસન્ત’ એવો જે શબ્દપ્રયોગ છે તેથી પણ મોક્ષમાં જીવની સત્તા જ સિદ્ધ થાય છે પણ નાશ સિદ્ધ થતો નથી, કારણ કે જે મુક્તાવસ્થામાં જીવ સર્વથા વિનષ્ટ હોય તો તેના નિવાસનો પ્રશ્ન જ નથી ઊઠતો, પછી વેદમાં ‘અશરીર વા વસન્ત’ એમ શા માટે કહ્યું?

વળી, “અશરીર વા વસન્ત” એમાં જે ‘વા’ શબ્દનો પ્રયોગ છે તેથી એમ પણ ક્ષલિત થાય છે કે એકલા મુક્તને જ નહિ પણ સદેહ-સશરીર જીવને પણ મુખ-હુઃખનો સ્પર્શ થતો નથી.

પ્રમાણ — એવો સદેહ કેણુ છે જેને મુખ-હુઃખ નથી?

મગજાન — વીતરાગમુનિ જેનાં ચાર ઘાતી કર્મ નષ્ટ થઈ ગયા છે પણ હજી જે શરીર ધારણુ કરે છે, તેવા જીવન્મુક્ત વીતરાગને પણ કશું ઈષ્ટ અને અનિષ્ટ ન હોવાથી મુખ-હુઃખનો સ્પર્શ નથી (૨૦૧૯)

અથવા, “અશરીર વા વસન્તમ્” એ વેદવાક્યનો પદચ્છેદ આ પ્રમાણે પણ થઈ શકે છે. “અશરીર વાવ મન્તમ્” અને આમાં ‘વાવ’ એ ‘વા’ શબ્દના અર્થમાં જ નિપાત છે અને ‘મન્તમ્’ અર્થાત્ ‘મવન્તં’ એમ અર્થ કરીએ તો તે વાક્યાંશનો અર્થ એ થશે કે જીવ જ્યારે અશરીર બની જાય છે ત્યારે અને વીતરાગ એવા સશરીર જીવને પણ પ્રિયાપ્રિયનો સ્પર્શ થતો નથી.

ઉક્ત વાક્યનો પદચ્છેદ એક બીજી રીતે પણ થઈ શકે છે. તે આ પ્રમાણે — “અશરીરં વા અવ મન્તં” આમાં ‘અવ’ શબ્દ એ ‘અવ્’ ધાતુનું આસાર્થક રૂપ છે. ‘અવ્’ ધાતુના રક્ષણ-ગતિ-પ્રીતિ આદિ ધણા અર્થો છે. અને ‘ગતિ’ અર્થવાળા ધાતુ જ્ઞાનાર્થક પણ બની જાય છે, એ નિયમ પ્રમાણે ‘અવ્’ ધાતુ ગત્યર્થક હોવાથી તે જ્ઞાનાર્થક પણ છે, તેથી ‘અવ’ અર્થાત્ ‘જાણું’ એવો અર્થ પણ થશે. એટલે સમસ્ત વાક્યાંશનો આવો અર્થ થશે કે — હે શિશ્ય !

તમે એમ બાણે કે મુક્તિઅવસ્થામાં ‘અશરીર’ — અશરીર એવા ‘સન્ત’ — વિદ્યમાન જીવને, અથવા સન્તમ્ — જ્ઞાનાદિથી વિશિષ્ટરૂપે વિદ્યમાન એવા જીવને પ્રિય-અપ્રિયનો સ્પર્શ થતો નથી અને વીતરાગ એવા સશરીરને પણ પ્રિયાપ્રિયનો સ્પર્શ થતો નથી. (૨૦૨૦)

પ્રમાણ — આપને ઈષ્ટ એવા અર્થોના લાભ કરવા આપે ઉક્ત વેદવાક્યોનાં અનેક પ્રકારે પદચ્છેદ કર્યો, પણ મારા મતની પુષ્ટિ થાય તેવો પણ પદચ્છેદ થઈ શકે છે. તે આ પ્રમાણે — “અશરીરં વા અવસન્તમ્” અને તેનો અર્થ થશે કે અશરીરી જે કયાંય પણ વસતો નથી અર્થાત્ જે સર્વથા છે જ નહિ. એટલે એ પ્રકારના પદચ્છેદથી મુક્તાવસ્થામાં જીવનો સર્વથા નાશ થઈ જાય છે એવા મતની પુષ્ટિ થાય છે.

મગવાન — તેં કરેલ પદચ્છેદ અસંગત છે, કારણ મેં પ્રથમ બતાવ્યું તેમ ‘અશરીર’ શબ્દથી જીવની વિદ્યમાનતા સિદ્ધ છે. તેથી તે શબ્દના અર્થથી અસંગત હોય એવો પદચ્છેદ ઉક્ત વાક્યમાં કરી શકાય નહિ.

વળી, ઉક્ત વાક્યમાં આગળ જઈને કહ્યું છે કે ‘પ્રિય-અપ્રિયનો સ્પર્શ થતો નથી.’ તેમાં જે સ્પર્શવાની વાત આવી છે તે જીવને સત્-વિદ્યમાન માનો તો જ ઘટી શકે, અન્યથા નહિ. જે જીવ વન્ધ્યાપુત્ર જેમ સર્વથા અસત્ હોય તો જેમ “વન્ધ્યાપુત્રને પ્રિયાપ્રિય કશું જ નથી” એ કહેવું નિસ્થંક છે તેમ ‘અશરીરને પ્રિયાપ્રિય કશું જ નથી’ એ કહેવું પણ નિસ્થંક બની જાય. જેમાં ક્યારેક પ્રિય-અપ્રિયની પ્રાપ્તિ હોય, પ્રાપ્તિનો સંભવ હોય તેમાં જ તેનો નિષેધ ક્યારેક કરી શકાય છે; જેમાં તેનો સંભવ જ ન હોય તે વિષયમાં તેનો નિષેધ કરાતો જ નથી જીવમાં સશરીર અવસ્થામાં પ્રિય-અપ્રિય પ્રાપ્ત છે તેથી મુક્ત અવસ્થામાં પ્રિય-અપ્રિયનો નિષેધ યુક્તિયુક્ત છે, એટલે મુક્તાવસ્થામાં વિદ્યમાન એવા જીવનું ‘અશરીર’ એવા શબ્દ વડે ભાન થતું હોવાથી ‘અવસન્તં’ એવો પદચ્છેદ થઈ શકે નહિ. (૨૦૨૧)

પ્રમાણ — મુક્તાવસ્થામાં જીવ ભલે વિદ્યમાન હોય — એ વસ્તુ વેદાભિમત પણ છે, છતાં વેદમાં તેને પ્રિય-અપ્રિય બનેનો સ્પર્શ નથી એમ ઉક્ત વાક્યમાં કહ્યું છે, તેથી મુક્ત જીવને પરમ સુખ છે એમ જે આપ કહો છો તેનો વેદમાં વિરોધ જ છે; તેથી મુક્તને સુખી કે દુઃખી માની શકાય નહિ.

મગવાન — એ વાત તો હું પણ માનું છું કે પુણ્યકૃત સુખ અને પાપકૃત દુઃખ મુક્તમાં નથી. વેદમાં જે પ્રિય-અપ્રિયનો નિષેધ છે તે સાંસારિક સુખ અને દુઃખ જે પુણ્ય અને પાપથી થાય છે તેનો જ નિષેધ છે. એ સાંસારિક સુખ-દુઃખ વીતરાગ અને વીતદોષ એવા મુક્ત પુરુષને સ્પર્શ નથી જ કરી શકતાં, કારણ કે તે પૂર્ણ જ્ઞાની છે અને કશી ગણ બાધા તેમાં છે નહિ; આ વસ્તુ જ વેદમાં

કહેવામાં આવી છે. પણ તેથી સ્વાભાવિક નિરુપમ વિષયાતીત સુખનો પણ અભાવ મુક્તમાં છે તે વસ્તુ કેવી રીતે ક્ષિત થાય ?

મુક્તપુરુષ વીતરાગ હોવાથી પુણ્યજનિત સુખ તેને પ્રિય નથી અને વીતદ્વેષ હોવાથી પાપજનિત દુઃખ તેને અપ્રિય નથી. આ પ્રમાણે પ્રિય અને અપ્રિય બંનેનો અભાવ છે. પણ મુક્તપુરુષમાં જે સુખ સ્વાભાવિક છે, અકર્મજન્ય છે, નિરુપમ છે, નિઃપ્રતિકારરૂપ છે અને અનન્ત છે અને તે જ કારણે જે સુખ પૂર્વોક્ત પુણ્યજન્ય સુખથી અત્યંત વિલક્ષણ છે તેનો પણ અભાવ ઉક્ત વેદવાક્યથી ક્ષિત કરવો અપ્રાપ્ત છે; માટે તારે મોક્ષ છે, મોક્ષમાં જીવ છે, અને તેને સુખ પણ છે, એ ત્રણે બાબતો વેદને પણ સંમત છે એમ માનવું જોઈએ.

પ્રમાણ — હવે માત્ર એક જ શંકા છે અને તે એ કે જો વેદને ઉક્ત ત્રણે બાબતો સંમત હોય તો પછી “જરામર્યૈ વૈતત્ સર્વૈ યદગ્નિદ્વોત્તમ” એ વાક્યમાં વૃદ્ધાવસ્થામાં મરણપર્યન્ત પણ સ્વર્ગ આપનાર અગ્નિહોત્ર કરવાનું વિધાન શા માટે કયું ? એમ કરવાથી તો સ્વર્ગે જઈ શકાય, મોક્ષની આશા તો માત્ર દુરાશા જ રહે; એટલે મનમાં એમ થઈ આવે છે કે મોક્ષ હશે જ નહિ, અન્યથા વેદમાં મોક્ષોપાયનું અનુષ્ઠાન કરવાની ભલામણ ન કરતાં સ્વર્ગોપાયની જ ભલામણ કેમ કરી ?

મગ્ધાન — તું એ વેદવાક્યનો પણ અર્થ ઠીક સમજ્યો નથી. એ વાક્યમાં ‘વા’ શબ્દ પણ છે. તે તરફ તારું ધ્યાન ગયું નથી. એ ‘વા’ શબ્દ એ બતાવે છે કે યાવજ્જીવન અગ્નિહોત્રનું અનુષ્ઠાન કરવું જોઈએ અને સાથે જ મોક્ષાભિલાષા રાખનારે મોક્ષમાં હેતુબૂત એવું અનુષ્ઠાન પણ કરવું જોઈએ. આ પ્રકારે વેદપદ્ધતિ અને યુક્તિથી મોક્ષ સિદ્ધ થાય છે, તેથી તારે એ બાબતમાં સંશય કરવો જોઈએ નહિ.

આ પ્રમાણે જરા-મરણથી રહિત એવા ભગવાને જ્યારે તેના સંશયનું નિવારણ કયું ત્યારે પ્રભાસે પોતાના ૩૦૦ શિષ્યો સાથે દીક્ષા લીધી. (૨૦૨૪)



ટિપ્પણી

[૧]

૫૦. ૩. ૫૦. ૨. જીવના અસ્તિત્વની ચર્ચા—પ્રથમ ગણધર ઇન્દ્રજ્ઞાનિ સાથેના વિવાદમાં મુખ્ય પ્રશ્ન છે જીવના અસ્તિત્વનો. ગણધર ઇન્દ્રજ્ઞાનિ દ્વારા વ્યક્ત થતું દષ્ટિબિન્દુ ભારતીય દર્શનોમાં ચાર્વાક અથવા તો કૌતિકદર્શનને નામે ઓળખાય છે. ચાર્વાક પક્ષ આત્માનો અભાવ છે એમ જ્યારે કહે ત્યારે તેનો અર્થ એમ નથી સમજવાનો કે આત્મા સર્વથા છે જ નહિ; પણ તેનો અર્થ એટલો જ છે કે ચાર જૂતોની જેમ આત્મા એ સ્વતંત્ર દ્રવ્ય નથી અથવા તો સ્વતંત્ર તત્ત્વ નથી. એટલે કે ચાર્વાકને મતે જૂતોના વિશિષ્ટ સમુદાયથી જે વિશિષ્ટ વસ્તુ બને છે તે આત્મા કહેવાય છે. એ સમુદાયના નાશ સાથે આત્મા નાશની વસ્તુનો પણ નાશ થઈ જાય છે. નાતપર્ય એ છે કે આત્મા એ કૌનિક પદાર્થ છે, જૂત વ્યતિરિકત કોઈ સ્વતંત્ર તત્ત્વ નથી. તેનો સર્વથા અભાવ ચાર્વાકને પણ અબીજ નથી. આ જ વસ્તુને આનમાં રાખીને ન્યાયવાર્તિકકાર ઉદ્દલોત્કરે કહ્યું છે કે સામાન્ય રીતે આત્માના અસ્તિત્વ વિશે વિપ્રતિપત્તિ-વિવાદ છે જ નહિ, પણ વિવાદ બે હેતુ તો તે વિશેષમાં છે; એટલે કે કોઈ શરીરને જ આત્મા માને છે, કોઈ જુદાને આત્મા માને છે, કોઈ ઇન્દ્રિયો કે મનને જ આત્મા માને છે, અને કોઈ સંધાનને આત્મા માને છે, અને કોઈ એ બધાથી બિન સ્વતંત્ર આત્માનું અસ્તિત્વ સ્વીકારે છે.—ન્યાયવા. ૫. ૩૩૬

પ્રસ્તુત ચર્ચામાં આત્મા એ કૌતિક નથી પણ સ્વતંત્ર તત્ત્વ છે એમ સિદ્ધ કરવાનો પ્રયત્ન કર્યો છે. આ આખી ચર્ચા એ એક જ મુદ્દાની આસપાસ થઈ છે કે આત્મા એ સ્વતંત્ર તત્ત્વ છે કે નહિ. અને આખરે એમ સિદ્ધ કરવામાં આવ્યું છે કે આત્મતત્ત્વ એ સ્વતંત્ર તત્ત્વ છે, માત્ર કૌતિક નથી. અહીં અપાયેલી યુક્તિઓ ભારતીય દર્શનોમાં સાધારણ છે. કોઈ ગ્રંથમાં તેનો વિસ્તાર છે તો કોઈમાં સંક્ષેપ. બ્રાહ્મણ-બૌદ્ધ-જૈન કોઈ પણ દર્શનનો ગ્રંથ જુઓ તો તેમાં આવી જ યુક્તિઓ વડે આત્માનું સ્વાતંત્ર્ય સિદ્ધ કરવામાં આવ્યું છે.

ચાર્વાક અને બૌદ્ધ એ બંને આટલી વાતોમાં સહમત છે કે આત્મા એ સ્વતંત્ર દ્રવ્ય નથી અને નિત્ય દ્રવ્ય નથી; અર્થાત્ શાસ્ત્રત દ્રવ્ય નથી. અર્થાત્ આત્મા બંનેને મતે ઉત્પન્ન થનાર છે; પણ ચાર્વાક અને બૌદ્ધમાં જે મતભેદ છે તે એ છે કે જુદા, આત્મા જ્ઞાન કે વિજ્ઞાન નામની એક સ્વતંત્ર વસ્તુ છે એમ બૌદ્ધો માને છે, જ્યારે ચાર્વાક તેને માત્ર ચાર કે પાંચ જૂતોમાંથી નિષ્પન્ન થનારી માત્ર પરતંત્ર વસ્તુ માને છે. બૌદ્ધો જ્ઞાનને અનેક કારણોથી ઉત્પન્ન તો માને છે અને એ અર્થમાં જ્ઞાનને પરતંત્ર પણ કહે છે, પણ એ જ્ઞાનનાં કારણોમાં જ્ઞાન અને જ્ઞાનેતર બંને પ્રકારનાં કારણોને સ્વીકારે છે, જ્યારે ચાર્વાક જ્ઞાનનિષ્પત્તિમાં માત્ર જૂતોને એટલે કે જ્ઞાનેતર કારણોને જ માને છે. નાતપર્ય એ છે કે જ્ઞાન જેવી એક મૂળ તત્ત્વશૂદ્ધ વસ્તુ છે

જે અનિત્ય છે એમ બૌદ્ધો માને છે, જ્યારે ચાર્વાકો તેને મૂળ તત્ત્વ તરીકે સ્વીકારતા નથી, પણ બ્રહ્માને જ મૂળ તત્ત્વમાં સ્થાન આપે છે.

બૌદ્ધો જ્ઞાન-વિજ્ઞાન અને આત્મા એ બધાનિ એક જ વસ્તુ માને છે, એટલે આત્મા અને જ્ઞાનમાં માત્ર નામનો ભેદ છે એમ માને છે, વસ્તુભેદ નથી. આથી જાલદું ન્યાય-વૈશેષિક અને મીમાંસક આત્મા અને જ્ઞાનને જુદી જુદી વસ્તુ સ્વીકારે છે. નૈયાયિકાદિસમન જ્ઞાન ગુણ એ જ બૌદ્ધમતે આત્મા છે.

સાંખ્યને મતે આત્મા-પુરુષ એ સ્વતંત્ર તત્ત્વ છે અને બુદ્ધિ એ પ્રકૃતિમાંથી નિષ્પન્ન થનાર વિકાર છે, જેમાં જ્ઞાન સુષ્પ દુઃખ આદિ જ્ઞાતિઓ પેદા થાય છે બૌદ્ધો આત્મા અને જ્ઞાનને એક માનતા હોવાથી તેમને મતે આત્મા કે જ્ઞાન એ પણ અનિત્ય છે, જ્યારે બીજા દાર્શનિકને મતે આત્મા-પુરુષ એ નિત્ય છે અને બુદ્ધિ કે જ્ઞાન અનિત્ય છે.

શાંકર વેદાન્તને મતે આત્મા ચિત્તવસ્તુ છે, જે કૂટસ્થ નિત્ય છે; જ્ઞાન એ તેનો ગુણ કે ધર્મ ન હોનાં ઈન્દ્રિયગુણની એક જ્ઞાતિ છે અને અનિત્ય છે.

૫૦ ૩. ૫૦ ૩. વૈશાખ સુદ એકાદશી—આ દિવસે ભગવાન મહાવીરનો સમાગમ ગણધર્મ સાથે થયો એમ સ્વતામ્યર માન્યતા છે; પરંતુ દિગમ્યર માન્યતા પ્રમાણે કેવલ જ્ઞાન થયા પછી છાસક દિવસે ગણધર્મનો સમાગમ થયો છે તેથી ઉક્ત નિધિ તેમને માન્ય નથી. આ માટે જુઓ કપાય પાઠુડ ટીકા, પૃ. ૭૬. ભગવાન મહાવીરનું આયુ ૭૨ વર્ષનું હતું અને બીજા મતે ૭૧ વર્ષ ૩ માસ અને ૨૫ દિવસનું હતું એ પ્રકારની ભગવાન મહાવીરના આયુ વિશેની બે માન્યતાઓ ઉલ્લેખ કરીને કપાય પાઠુડની ટીકામાં એ બે માન્યતામાંથી કઈ ઠીક છે તેના ઉત્તરમાં વીરસેન સ્વામીએ જણાવ્યું છે કે એ બેમાંથી કઈ માન્યતા ઠીક છે એ વિશેનો ઉપદેશ અમને મળ્યો નથી એટલે એ બાબતમાં મૌન રહેવું એ જ ઉચિત છે. જુઓ ૫ ૮૧. દિગમ્યરને મતે વૈશાખ શુક્લ એકાદશીને બદલે શ્રાવણ મુખ્ય પ્રતિપદા તીર્થોપનિની નિધિ છે. ૫૮૫. ૩. ૬૩

૩. ૪. મહસેન વનમાં—ગણધર્મનો સમાગમ મહસેન વનમાં થયો હતો અને ત્યાં જ તીર્થપ્રવર્તન થયું હતું. આ માન્યતા સ્વતામ્યરની છે, પરંતુ દિગમ્યરને મતે એ સમાગમ રાજગૃહની નજીકના વિપુલાચલ પર્વત ઉપર થયો હતો અને ત્યાં જ તીર્થનું પ્રવર્તન થયું હતું. જુઓ કપાય પાઠુડ ટીકા, પૃ. ૭૩.

૩. ૧૦. સંકેહ—એટલે સંશય. એકતર નિર્ણય કરાવ એવા સાધક પ્રમાણુ અને બાધક પ્રમાણના અભાવમાં વસ્તુના અસ્તિત્વનો કે નિષેધનો નિર્ણય થતો ન હોય ત્યાં અસ્તિત્વ અને નાસ્તિત્વ-જેવી અન્ત કાટિને સ્પર્શ કરનાર જે જ્ઞાન થાય છે તે સશય કહેવાય છે; જેમ કે જીવ છે કે નહિ? આ સાપ છે કે નહિ? અથવા આ સાપ છે કે દોરડું?

૩. ૧૧. સિદ્ધિ—પ્રત્યક્ષાદિ પ્રમાણુ વડે વસ્તુનો નિર્ણય કરવો તે.

૩. ૧૧. પ્રમાણુ—વસ્તુનું સમ્યગ્જ્ઞાન જેથી થાય તે પ્રમાણુ કહેવાય છે ચાર્વાકને મતે માત્ર પ્રત્યક્ષ-ઇન્દ્રિયો દ્વારા થતું જ્ઞાન-જ પ્રમાણુ છે. બૌદ્ધો અને કેટલાક વૈશેષિક આચાર્યો પ્રત્યક્ષ અને અનુમાન એ બેને પ્રમાણુ માને છે. સાધન-હેતુ-લિંગ વડે કરી સાધ્યનું જ્ઞાન કરવું તે અનુમાન છે; જેમ કે દુરથી પાટા ઉપર ધુમાડા બોધને માઠી આવવાનું જ્ઞાન કરવું તે અનુમાન છે. સાંખ્યો અને કેટલાક વૈશેષિકો તથા પ્રાચીન

બૌદ્ધો પ્રત્યક્ષ અનુમાન અને આગમ એ ત્રણ પ્રમાણ માને છે. આગમ એટલે આપ્ત પુરુષનું વચન અથવા તેા શાસ્ત્ર. નૈયાયિકા અને પ્રાચીન જૈનાગ્રંથોમાં ઉક્ત ત્રણ ઉપરાંત ઉપમાન પ્રમાણ પણ માનવામાં આવ્યું છે. સાદસ્યથી જ્ઞાન કરવું તે ઉપમાન છે; જેમ કે ગાય જેવું ગવ્ય (રાત્ર) છે. પ્રભાકર મીમાંસકોનો પણ પૂર્વોક્ત પ્રમાણ ઉપરાંત અર્થાપત્તિને અને કુમારિલાદિ મીમાંસકોનો પણ અર્થાપત્તિ અને અભાવને પણ પ્રમાણ માને છે. કાઈ એક પ્રમાણસિદ્ધ અર્થની ઉપરિચિત્તિને આધારે અન્ય પરાક્ષ અર્થની કલ્પના કરવી તે અર્થાપત્તિ છે; જેમકે દેવદત્ત જાડો છે છતાં તે દિવસે તેા ખાતો નથી. એ ઉપરથી તેના રાત્રિભોજનનું જ્ઞાન કરવું તે અર્થાપત્તિ છે. મીમાંસકોનું કહેવું છે કે અનુમાનમાં દર્શાત હોય છે, પણ અર્થાપત્તિમાં દર્શાત હોતુ નથી.

પૂર્વોક્ત પ્રત્યક્ષાદિ પાંચે પ્રમાણની જ્યાં ઉત્પત્તિ ન હોય ત્યાં અભાવ પ્રમાણ પ્રજ્ઞ થાય છે એમ મીમાંસકો માને છે. એ અભાવ પ્રમાણ એ ઘટાદિ વસ્તુના જ્ઞાનનો અભાવ છે અથવા તેા ઘટાદિથી જિભ જ્ઞાતલાદિ વસ્તુનું જ્ઞાન અર્થાત્ માત્ર જ્ઞાતનું જ્ઞાન થાય તેથી પ્રમાણ સમજે કે અહીં ઘટો નથી.

જેન દર્શનિકાંચં માત્ર એ જ પ્રમાણ માન્યાં છે : પ્રત્યક્ષ અને પરાક્ષ. અનુમાનાદિ બધા પ્રત્યક્ષતર પ્રમાણોનો સમાવશ પરાક્ષમાં છે.

૩ ૧૭ જીવ પ્રત્યક્ષ નથી—

આત્મા પ્રત્યક્ષ નથી એવા મત માત્ર ચાર્વાકોનો જ નથી, પણ પ્રાચીન નૈયાયિક અને વૈશેષિકા પણ આત્માને અપ્રત્યક્ષ માનતા હતા એ જ કારણ છે કે ન્યાયસૂત્રમાં (૧. ૧. ૧૦) ઇન્દ્રિય-રૂપ વગેરેને આત્મભેદિતો કહ્યા છે. અને તેના ઉત્થાનમાં ભાષ્યકારે સ્પષ્ટ કહ્યું છે કે આત્મા પ્રત્યક્ષ નથી, પણ તેનું જ્ઞાન આગમ ઉપરાંત અનુમાનથી પણ થઈ શકે છે. વૈશેષિક દર્શનના પ્રસિદ્ધ ભાષ્યકાર પ્રથતપાદે પણ આત્મનિરૂપણ પ્રસંગે (પ્રથતપાદ ભાષ્ય પૃ. ૩૬૦) કહ્યું છે કે આત્મા સૂક્ષ્મ હોવાથી અપ્રત્યક્ષ છે છતાં તેનું કરણ વડે અનુમાન થઈ શકે છે. આમ છતાં પ્રાચીન નૈયાયિક-વૈશેષિકાંચં પણ યોગિજ્ઞાન વડે તેા આત્માને પ્રત્યક્ષ માન્યા જ? છે. અર્થાત્ સાધારણ મનુષ્યને આત્મા પ્રત્યક્ષ નથી, પણ યોગિજનોને છે. તર્કના અખાડામાં યોગિપ્રત્યક્ષ અને આગમમાં ભેદ નથી રહેતા, એટલે નૈયાયિક-વૈશેષિકાંચં આત્માને અનુમાનથી સિદ્ધ કરવાનું ઉચિત માન્યું છે. પણ તર્કના વિકાસ આગળ જઈને સાધારણ મનુષ્યને પણ આત્મા પ્રત્યક્ષ છે એમ સિદ્ધ કર્યું. અને ચાર્વાક સિવાયનાં બધાં દર્શનો અહ-પ્રત્યયના આધારે આત્મા પ્રત્યક્ષ છે એમ માનવા સાચાં વિશેષ માટે જુઓ પ્રમાણમીમાંસા ટિ, પૃ. ૧૩૬.

૩. ૨૧ પરમાણુ—તુલના કરો, ઇશ્વરકૃષ્ણના પ્રકૃતિ વિશેના આ કથન સાથે :—
“ સૌકમ્યાત્ તદનુપલબ્ધિર્માણાત્ કાર્યતસ્તદુપલબ્ધે : ” । સાંખ્ય કા. ૮

૩. ૨૫. અનુમાન પ્રત્યક્ષપૂર્વક છે—અનુમાન પ્રત્યક્ષપૂર્વક છે એ વસ્તુ ન્યાયસૂત્રમાં કહી છે—૧, ૧, ૫. અને તેના ભાષ્યમાં સ્પષ્ટીકરણ કર્યું છે કે પ્રસ્તુતમાં લિંગ અને લિંગના

સંબંધનું અને દર્શન લિંગનું એને પ્રત્યક્ષ સમજવું. લિંગલિંગીના સંબંધનું પ્રત્યક્ષ થયું હોય તો આગળ જમને સ્મરણ થાય. એ સ્મરણસહકૃત લિંગ પ્રત્યક્ષ હોય ત્યારે પરોક્ષ અર્થનું અનુમાન થાય છે. આ જ વસ્તુ આ. જિનભદ્રે અહીં સ્પષ્ટ કરી છે.

૪. ૧. લિંગ—સાધ્યની સાથે જે વસ્તુનો અવિનાશાય હોય એટલે કે જે વસ્તુ સાધ્ય વિના કદી સંભવતી ન હોય તે લિંગ અથવા તો સાધન કહેવાય છે. આથી જ જે લિંગ ઉપસ્થિત હોય તો સાધ્ય વસ્તુ અવશ્ય હોવી જોઈએ એમ અનુમાન થાય છે.

૪. ૨. અવિનાશાય—એટલે વ્યાપ્તિ, એનો સમ્બંધ એ છે કે તેના વિના ન હોવું. સાધનનું સાધ્યના વિના ન હોવું તે તેનો અવિનાશાય છે.

આ સંબંધને કારણે જ જ્યાં સાધન હોય છે ત્યાં સાધ્યનું અનુમાન થઈ શકે છે. કેટલીક વસ્તુમાં સહભાવનો નિયમ હોય છે અને કેટલીકમાં ક્રમભાવનો નિયમ હોય છે. જ્યાં સહભાવ હોય છે ત્યાં બન્ને એક કાળમાં રહે છે એવો નિયમ છે અને જ્યાં ક્રમભાવ હોય છે તે વસ્તુઓ કાલક્રમમાં નિયત છે. આમ અવિનાશાય એ સહભાવી અને ક્રમભાવી એમ બન્ને પ્રકારે સંભવે છે. જુઓ પ્રમાણગીમાંસા ૧. ૨. ૧૦.

૪. ૨. લિંગી—અર્થાત્ સાધ્ય જે વસ્તુ સાધન-લિંગ વડે સિદ્ધ કરવાની હોય છે તે સાધ્ય કહેવાય છે.

૪. ૪. સ્મરણ—એટલે સ્મૃતિ વસ્તુનો અનુભવ થયા પછી એ અનુભવ સંસ્કારરૂપે કાયમ રહે છે. એ સંસ્કારનો કાર્ષ્ણ્ય નિમિત્તને લઈને જ્યારે પ્રયોગ થાય છે એટલે કે જ્યારે એ સંસ્કાર જાગે છે ત્યારે જે જ્ઞાન થાય છે તે સ્મૃતિ અથવા તો સ્મરણ કહેવાય છે.

૪. ૬. સૂર્યની ગતિ—સર્વથા અપ્રત્યક્ષ છતાં જે અનુમાનગમ્ય છે તેના ઉદાહરણ તરીકે સૂર્યની ગતિ પ્રાચીન કાળથી સ્વયંવચામાં આવી છે. ઔક્ષીના ઉપાયહૃદયમાં, ન્યાયભાષ્યમાં અને શાંખ્યભાષ્યમાં તે મળે છે. પણ ન્યાયવાર્તિકકારે (પૃ. ૪૭) આનો વિરોધ કર્યો છે. એ વિરોધને નજર સામે રાખીને આ ગાથામાં પૂર્વ પક્ષ છે.

૪. ૧૪. સામાન્યતોદૃષ્ટ અનુમાન—વસ્તુનાં એ રૂપ છે : સામાન્ય અને વિશેષ. સાધ્ય વસ્તુનાં સામાન્ય અને વિશેષ બન્ને રૂપ નહિ પણ માત્ર સામાન્યરૂપ જ ક્યારેક દૃષ્ટ-પ્રત્યક્ષ હોય તો તેવી વસ્તુ જ્યાં સાધ્ય છે તે અનુમાનનું સામાન્યતોદૃષ્ટ અનુમાન કહેવાય છે. આથી ગણક, પૂર્વવત્ અને શેષવત્ અનુમાનમાં સાધ્યવસ્તુનાં બન્ને રૂપો ક્યારેક પ્રત્યક્ષ હોય છે. અનુમાનના ઉક્ત ત્રણ પ્રકારો વિશેના દ્વિતિહાસ માટે જુઓ પ્રમાણગીમાંસા ૨. ૧૩૬ તથા ન્યાયવાતારવાર્તિકકૃતિ પ્રસ્તાવના, પૃ. ૭૨, સાંખ્ય કા. ૬.

૪. ૨૫. આગમ—શાસ્ત્રનાં વચન તે આગમ. ગીર્માંસકો આગમને અપૌરુષેય એટલે કે કાર્ષ્ણ્ય પણ પુરુષ કહેલ નથી એમ માને છે. નૈયાયિકાદિ તેને ઈશ્વરકૃત કહે છે અને જૈન બૌદ્ધ તેને વીતરાગ પુરુષ-પ્રણીત કહે છે.

૪. ૨૬. આગમ અનુમાનથી જુદું પ્રમાણ નથી—આ મતનું સમર્થન પ્રશસ્ત્ર પાદે (પૃ. ૫૭૬) કર્યું છે અને દિગ્માગ આદિ બૌદ્ધ વિદ્વાનો પણ તેમ જ કરે છે—પ્રમાણ

વર્તિક-સ્વાધ્યાયસિ ૫. ૪૧૬, હેતુમિન્દુ રીકા ૫. ૨-૪. આપસ્યમાં પૂર્વપક્ષરૂપે છે. ૨. ૧. ૪૬-૫૧.

૪. ૨૭. દ્વિધર્મવિષયક આગમ—આગમના એ બેદ માટે જુઓ આપસ્ય ૧. ૧. ૮.

૫. ૧૪. અવિસંવાદી—વિસવાદ એટલે પૂર્વાપગવિરોધ. તેના વિરોધ જોમાં ન હોય તે અવિસંવાદી કહેવાય છે.

૫. ૧૬. આપ્ત—જેનું કયન પ્રમાણ માનવામાં આવે તે આપ્ત. માતા-પિતાદિ લૌકિક આપ્ત છે અને રાગદ્વેષથી રહિત પુરુષ તે અલૌકિક આપ્ત છે.

૫. ૨૫. વિજ્ઞાનધન—અહીં ઉક્ત પાઠ તેના પૂરા સંદર્ભમાં આ પ્રમાણે છે—

“સ વષા સૈન્ધવસિત્વ ઉવકે ત્રાસ્ત ઉદ્ધમેવાનુચિનીયેત ન દાસ્તોદ્ધમદ્ધનાયૈવ દ્વાત્. ત્તા યતસ્વાદરીત જનમેવૈવં વા ધર દ્વ મહદ્ભૂતમનન્તમવાર વિજ્ઞાનધન એવ. | એત્થો ભૂતેભ્મઃ હમુત્પાચ તાચેવાનુચિન્સતિ ન પ્રેત્ય વંશાસ્તીત્યરે જ્ઞવીતીતિ દ્વોવાચ વાજ્ઞવલ્ક્ય. |”

જલદારપચકોપાનિપદ ૨. ૪. ૧૨

ઉક્ત અવતરણમાં પદચ્છેદ શાંકરભાષ્યને અનુસરીને કર્યો છે. અને તેના શાંકરભાષ્યાનુસારી ભાવાર્થ આ પ્રમાણે છે—જેમ મીઠાના ગાંગડાને પાણીમાં નાખવામાં આવે તો તે પાણીમાં વિલીન થઈ જાય છે—મીઠું એ પાણીના જ વિકાર છે, જ્યારે અને તેજના સંપર્કથી પાણીનું મીઠું બની જાય છે. પણ એ જ મીઠાને જ્યારે પાણી જે તેની યોનિ છે તેમાં નાખવામાં આવે ત્યારે તેમાં જે અન્યસંપર્કજન્ય કાઠિન્ય હતું તે નષ્ટ થઈ જાય છે. આ જ તેનું પાણીમાં વિલયન કહેવાય છે. આમ થવાથી એ મીઠાના ગાંગડાને કાંઈ પકડી શકવા સમર્થ નથી, પણ પાણીને ગમે ત્યાંથી લે તો તે ખાડું જ લાગે છે. આ ઉપરથી કહી શકાય કે મીઠાના ગાંગડાનો સર્વથા અભાવ નથી થઈ ગયો, પણ તે પાણીમાં મળી ગયો છે, પોતાના મૂળ રૂપમાં આવી ગયો છે; તે ગાંગડારૂપે હવે નથી. તે જ પ્રમાણે, હે મૈત્રેયી ! આ મહાન જ્ઞાત છે—પરમાત્મા છે તે અનન્ત છે, અપાર છે. એ જ મહાન જ્ઞાતમાંથી અર્થાત્ પરમાત્મામાંથી અવિદ્યાને કારણે તુ પાણીમાંથી મીઠાના ગાંગડાની જેમ મર્ત્યરૂપ બની ગઈ છે; પણ જ્યારે તારા એ મર્ત્યરૂપનો વિલય અનન્ત અને અપાર એવા એ મહાન જ્ઞાત પરમાત્મા વિજ્ઞાનધનમાં થઈ જાય છે ત્યારે માત્ર એ જ એક અનન્ત અને અપાર મહાન જ્ઞાત રહે છે, ખીજું કશું જ રહેતું નથી પણ પરમાત્મા મર્ત્યભાવને પામે કેવી રીતે ? તેનો ઉત્તર છે—જેમ સ્વચ્છ સસિલમાં ફીણ અને યુદ્ધુદ છે તેમ પરમાત્મામાં કાર્ય—કારણ—વિષયાકાર—રૂપે પરિણત એવા નામ અને રૂપાત્મક જૂતો છે. એ જૂતાંને કારણે પાણીમાંથી મીઠાના ગાંગડાની જેમ મર્ત્યનો સંભવ છે. પણ શાસ્ત્રશ્રવણ વડે પક્ષાવિદ્યા પામીને જ્યારે મર્ત્ય જીવ પોતાનો પક્ષભાવ—પરમાત્માભાવ સમજે છે ત્યારે કાર્ય—કારણ—વિષયાકારે પરિણત એવાં નામ—રૂપાત્મક જૂતો પણ નિશ્ચય જલમાં ફીણ અને યુદ્ધુદની જેમ નષ્ટ થઈ જાય છે અને પછી મર્ત્ય પણ પરમાત્મામાં લીન થઈ જાય છે, અને માત્ર અનન્ત—અપાર પ્રજ્ઞાનધન વિદ્યમાન રહે છે. એમાં ગયા પછી જીવની કોઈ વિશેષ સત્તા રહેતી નથી, કારણ કે ‘હું’ અમુક છું અને અમુકનો પુત્ર—પિતા વગેરે છું’ એવી સત્તાઓ અવિદ્યાજન છે અને અવિદ્યા તો સમૂળી નષ્ટ થઈ ગઈ છે.

ઉક્ત અવતરણનો અર્દ્ધનવાદી સંકરાચાર્યે આ પ્રમાણે અર્થ કદાવ્યો છે. તેમને મતે જૂતો એ અવિદ્યક હોવાથી માયિક છે. વળી પરમ મહાન જ્ઞાતનો અર્થ તેમણે પરમાત્મા કે

જ્ઞાન એવો કયો છે નાશનો અર્થ સર્વથા અભાવ નહિ, પણ સ્વયોનિરૂપમાં વિશ્લેષન મળી જવું એવો કયો છે. વળી 'વિજ્ઞાનધન' એ શબ્દથી નવું વાક્ય શરૂ નથી કર્યું, પણ તે પૂર્વવાક્યનું ઉપાંત્ય પદ છે, જ્યારે પ્રસ્તુત અવતરણમાં એ જ પદથી વાક્ય શરૂ થાય છે. શંકરના મતે વિજ્ઞાનધનમાંથી જીવ ઉત્પન્ન થઈ તેમાં લીન થઈ જાય છે એવો અર્થ છે, જ્યારે પ્રસ્તુતમાં જ્યોતમાંથી વિજ્ઞાનધન ઉત્પન્ન થાય છે અને જ્યોતના નાશ પછી તેનો પણ નાશ થઈ જાય છે એવો અર્થ મન્દુક્યોત્તિ સમજે છે.

નૈયાયિકા ઉપનિષદના આ વાક્યને પૂર્વપક્ષરૂપે સમજે છે અને તેનો અર્થ મન્દુક્યોત્તિએ જે પ્રકારનો કર્યો છે તે જ લે છે—

અદ્વિજ્ઞાનધનાદિવેશધનં તત્ત્વં પૂર્વપક્ષો સ્થિતઃ ।

પૌર્વાર્પણવિવર્ણશ્ચન્યાદયૈઃ લોડર્ણો દહિતસ્તથા ॥ ન્યાયમજરી, પૃ. ૪૭૨

પ. ૨૫. જ્યોત—પૃથ્વી જલ તેજ-અગ્નિ અને વાયુ એ ચાર અથવા પૃથ્વી જલ તેજ વાયુ અને આકાશ એ પાંચ જ્યોત માનવામાં આવે છે.

૧. ૩. રૂપ—પૃથ્વી જલ તેજ વાયુ એ ચાર મહાજ્યોત અને તેને લઈને જે કાંઈ છે તે બધું બીજામતે રૂપ કહેવાય છે. જુઓ અભિધ્યમ્યસગદ, પરિચ્છેદ ૬.

૧. ૩. પુર્ણિત—જ્યોત અને બીજા દાર્શનિકા જેને જીવ કહે છે, તેને બીજો પુર્ણિત કહે છે. જુઓ કથાવત્થુ ૧. ૧૫૬. પૃ. ૨૬; મિલિન્દ પ્રશ્ન પૃ. ૨૭. ૬૫, ૩૦૪ આદિ. અને પુજ્જલપગ્ગતિ-જેમાં જીવોના વિવિધ રૂપે બેદો પુરૂષગતને નામે કરવામાં આવ્યા છે. તત્ત્વાર્થ પ. ૨૩.

જેન મતે પુરૂષગતનો સામાન્ય અર્થ જડ પરમાણુ પદાર્થ છે, પરંતુ ભગવતીમાં (૮. ૩. ૨૦. ૨) પુરૂષ શબ્દ જીવ અર્થમાં પણ વપરાયેલો છે.

૧. ૬. સ્વચરીર આત્માને—આ અવતરણનો હાકીય ઉપનિષદમાં જે પાઠ છે તે તેના પૂરા સંદર્ભમાં આ પ્રમાણે છે—“ સ્વચરિત્ત્વં વા હૃદ સ્તરીરમાત્મં સ્વયુક્ત તદસ્વાચરીત્ત્વ-
ડ્ડક્ષ્ણોડ્ધિષ્ઠાનમાત્મો વૈ સ્વચરીરઃ પ્રિયામ્બો ન વૈ સ્વચરીરસ્ય સતઃ પ્રિયાપ્રિયૌરપદ્ધતિરક્ષ્ણચરીર
ત્રાવ મન્મ ન પ્રિયાપ્રિયે સ્પૃશ્ણસઃ । ” ૮-૧૨-૧

આમાંથી 'ત્રાવ સ્તત્' એવા પદ્મછેદ આચાર્ય જિનભદ્ર સામે પણ હતો. જુઓ ગા. ૧૦૨૦. આ અવતરણનો જિનભદ્રસમન અર્થ મારે જુઓ ગા. ૧૦૧૫-૨૦૨૩. આચાર્ય શંકરને આ અવતરણનો અર્થ એવા જ માન્ય છે જે પ્રમાણે પ્રસ્તુતમાં કરવામાં આવ્યો છે. તેમનું કહેવું છે કે ધર્મ અને અધર્મકૃત સુખ અને દુઃખ એ સસારી જીવને છે, પણ મુક્તને નથી; મુક્તને તો નિરતિશય સુખ-આનંદ છે. આ અવતરણનો નૈયાયિકને પણ અહીં જે અર્થ છે તે જ હજી છે. ન્યાયમજરી, પૃ. ૫૦૯.

૧. ૬. સ્વચરીની ધ્મિકાવાળો—

આનું મૂળ વાક્ય હાંપી પ્રમાણે મૈત્રાયણી ઉપનિષદમાં નથી, પણ મૈત્રાયણી સહિતામાં (૧. ૮. ૭) છે. પ્રસ્તુતમાં ઉપનિષદમહાવાક્યકોષને આધારે ઉલ્લેખ કરેલો એ વાક્ય તૈત્તીર્ય બ્રાહ્મણમાં પણ છે—૨. ૧. અને નૈતીર્ય સહિતામાં પણ છે—૧. ૫. ૬. ૧.

૧. ૬. અગ્નિહોત્ર—એક પ્રકારનો યજ્ઞ.

૧. ૧૦. અલોક્યતા અલોક્યતા—સાંખ્યસમન પુરુષનિરૂપણ માટે જુઓ સાંખ્યકારિકા ૧૭-૬.

૭. ૧૦ જીવ પ્રત્યક્ષ છે—જીવ અને જ્ઞાનનો અલોક માનીને અહીં જીવને પ્રત્યક્ષ કહ્યો છે, કારણ કે જ્ઞાન પ્રત્યક્ષ છે. આ બાબતમાં દાર્શનિકોના વિવિધ મંત્ર છે.

નૈયાયિકા-વૈશેષિકા જ્ઞાન અને જીવનો ભેદ માને છે. તેમને મને જ્ઞાનનું પ્રત્યક્ષ થાય તો પણ આત્માનું પ્રત્યક્ષ ન હોય એમ બને સાંખ્યયોગને મતે પણ જ્ઞાન અને પુરુષનો ભેદ છે. એટલે જ્ઞાન પ્રત્યક્ષ છતાં પુરુષ અપ્રત્યક્ષ રહે એવો સંભવ છે. વેદાન્ત આત્માને ચિન્મય-વિજ્ઞાનમય માને છે એટલે વિજ્ઞાનનું પ્રત્યક્ષ એ જ આત્માનું પણ પ્રત્યક્ષ છે. ગુણ-ગુણીનો ભેદ માન્યા છતાં પણ ન્યાયમંજરીકાર જ્યન્તે આત્મપ્રત્યક્ષ સિદ્ધ કર્યું છે. ન્યાયમં. ૪૩૩

જ્ઞાનના પ્રત્યક્ષની બાબતમાં પણ દાર્શનિકોમાં એકમત્ય નથી. જૈન-બૌદ્ધ-બ્રાહ્મણ-વેદાન્ત એટલાં દર્શનો જ્ઞાનને સ્વપ્રકાશ-સ્વસંવિદિત-સ્વપ્રત્યક્ષ માને છે; એટલે કે જ્ઞાન પોતે જ પોતાનું પ્રત્યક્ષ કરે છે એમ માને છે, જ્ઞાનનું જ્ઞાન કરવા માટે બીજા કોઈ જ્ઞાનની આવશ્યકતા સ્વીકારતા નથી. આથી વિપરીત નૈયાયિક-વૈશેષિકા જ્ઞાનનું સ્વપ્રત્યક્ષ માનતા નથી, પણ એક જ્ઞાનનું બીજા જ્ઞાન વડે પ્રત્યક્ષ માને છે, જ્યારે સાંખ્ય-યોગના મતે પુરુષ દ્વારા બુદ્ધિ-વૃત્તિઓ પ્રતિભાસિત થાય છે. પણ કુમારિય અને તેના અનુયાયીઓ તે જ્ઞાનને પરોક્ષ જ માને છે; અર્થાત્ જ્ઞાનનું અસ્તિત્વ અનુમાન અને અથાપતિથી સિદ્ધ કરે છે. તેમને મતે જ્ઞાનનું પ્રત્યક્ષ છે જ નહિ. આ બાબતમાં વિશેષ વિવરણ માટે જુઓ પ્રમાણભૂતમાંસા ટિ. ૫ ૧૩.

૭. ૧૭. સ્વસંવેદન—પોતાનું જ્ઞાન પોતે જ કરવું તે સ્વસંવેદન. આ પણ પ્રત્યક્ષ-જ્ઞાનનો એક પ્રકાર છે.

૭. ૧૭. સ્વસંવિદિત—જેનું જ્ઞાન પોતાથી જ થયું હોય તે સ્વસંવિદિત

૭. ૨૨. પ્રત્યક્ષનિરૂપણ—પ્રત્યક્ષથી છતર-એટલે કે લિન્ન અનુમાનાદિ.

૮. ૧ બાધક—કોઈપણ વસ્તુના વિરોધમાં જે પ્રમાણ ઉપસ્થિત કરવામાં આવે તે બાધક પ્રમાણ કહેવાય.

૮. ૧૭. અહ પ્રત્યક્ષ—આત્માની અહ પ્રત્યક્ષથી સિદ્ધિ કરવાનો પ્રકાર બહુ જૂનો છે. ન્યાયકાવ્ય (૩. ૧. ૧૫) માં પણ ત્રૈકાલિક અહ પ્રત્યક્ષના પ્રતિષ્ઠાનને આધારે આત્માર્થ જિનભદ્રની જેમ જ આત્મ-સિદ્ધિ કરવામાં આવી છે. અને પ્રશસ્તપાદબાળ્ય (૫૦ ૩૬૦)માં અને ન્યાયમંજરી (૫૦ ૪૨૬)માં પણ અહ પ્રત્યક્ષને આત્મવિષયક બતાવવામાં આવ્યો છે. ન્યાયવર્ત્તિક (૫૦ ૩૪૧)માં તો અહ પ્રત્યક્ષને પ્રત્યક્ષ કહ્યો છે.

૮. ૨૨. અહ પ્રત્યક્ષ રૂપવિષયક નથી—

આ માટે ન્યાયસૂત્રની આત્મપરીક્ષા (૩. ૧. ૧) અને પ્રશસ્તપાદબાળ્યનું આત્મ-પ્રકરણ (૫૦ ૩૬૦) જુઓ. વિશેષ માટે આત્મતત્ત્વવિવેક (૫૦ ૩૬૬) અને ન્યાયવા-તારવાં ૧ ની તુલનાત્મક ટિપ્પણી ૫૦ ૨૦૬-૨૦૮ જુઓ.

૯. ૬. સંશયકર્તા એ જ જીવ—આત્માર્થ જિનભદ્રની આ ગાથાઓમાં અપાયેલી દલીલો સાથે આત્માર્થ શકરની ઉક્તિની તુલના કરવા જેવી છે. આત્માર્થ શકર કહે છે કે બધા લોકોને આત્માના અસ્તિત્વની પ્રતીતિ છે; ‘હું નથી’ એવી પ્રતીતિ કોઈને નથી. જન લોકોને પોતાનું અસ્તિત્વ અજ્ઞાત હોય તો ‘હું નથી’ એવી પ્રતીતિ થવી જોઈએ. અહ સ્વ શકરબાળ્ય ૧. ૧. ૧

૯. ૧૫. અનનુકૂળ—આ દલીલ સાથે ન્યાયસૂત્ર (૩. ૨. ૫૪) પ્રી દલીલની પુલના કરવા જેવી છે. તેમાં કશું છે કે શરીરના ગુણોમાં અને આત્માના ગુણોમાં વૈધર્મ્ય છે.

૯. ૧૬. ગુણ-ગુણીભાવ—આનો ગુણ આ છે અને આ આનો ગુણી છે તેવી વ્યવસ્થા.

૯. ૨૩. પક્ષ—

સાધ્ય-જે સિદ્ધ કરવાનું હોય તે ધર્મથી જે વિરોધ હોય તે પક્ષ કહેવાય. અથવા તે સાધ્ય પણ પક્ષ કહેવાય છે. તેની પહેલેથી પ્રતીતિ ન હોવી જોઈએ—તે પ્રથમથી જાત ન હોવું જોઈએ. એટલે કે જે વિશે મંદિર, વિપરીત જ્ઞાન અથવા તો અનધ્યવસાય હોય તે સાધ્ય અને છે. વળી પ્રત્યક્ષાદિ પ્રમાણોથી જે બાધિત ન હોય તે જ સાધ્ય બની શકે છે. વળી પોતાને અનિષ્ટ હોય તે પણ સાધ્ય ન બની શકે. જુઓ પ્રમાણનયનત્વાલોક ૩. ૧૮-૧૭.

૯. ૨૩. પક્ષાભાસ—પક્ષના ઉક્ત સ્વલ્પથી જે વિપરીત હોય તે પક્ષાભાસ કહેવાય.—વિશેષ વિવરણ માટે જુઓ પ્રમાણભાસા ભા. ૮૦ ૫ ૮૮.

૯. ૩૨. સ્વાક્યુપગમ—પોતાનો સ્વીકાર.

૧૦. ૧૬. વિપક્ષવૃત્તિ—સાધ્યનો જેમાં અભાવ હોય તે વિપક્ષ. તેમાં જે હેતુ રહે તે વિપક્ષવૃત્તિ કહેવાય.

૧૦. ૨૫. ગુણોના પ્રત્યક્ષથી આત્માનું પ્રત્યક્ષ—પ્રશસ્તપાદે (૫૦ ૫૫૩) ક્ષુદ્રિ—સુખાદિ આત્મગુણોનું પ્રત્યક્ષ આત્મા અને મનના સંનિકર્ષથી માન્યું છે. પણ જેના ગુણ પ્રત્યક્ષ હોય તે વસ્તુ પણ પ્રત્યક્ષ હોય એવા નિયમ પ્રશસ્તપાદને માન્ય નથી, કારણ, તેમને મતે આકાશનો ગુણ શબ્દ અને વાયુનો ગુણ સ્પર્શ એ પ્રત્યક્ષ છતાં આકાશ અને વાયુ અપ્રત્યક્ષ છે (૫૦ ૫૦૮, ૨૪૬). એટલે આચાર્ય જિનભદ્રે ગુણ-ગુણીના ભેદાભેદની ચર્ચા કરી છે અને પોતાનું મતવ્ય સિદ્ધ કર્યું છે.

૧૧. ૧. શબ્દ પૌદ્ગલિક છે—ન્યાય-વૈશેષિકને મતે શબ્દ એ નિત્ય એવા આકાશનો ગુણ છે. પણ સાંખ્યને મતે શબ્દ-તત્ત્વાવાથી આકાશ નામનું જાત ઉત્પન્ન થાય છે અને તેનો ગુણ શબ્દ છે. વૈવાકરણ્ય જર્જરિને મતે શબ્દ એ જ્ઞાત છે અને તેનો જ પ્રપંચ એ વિષ્ણુ છે (વાક્યપદીય ૧. ૧). મીમાંસક વર્ણને શબ્દ માને છે અને તેની અનેક અવસ્થાઓ સ્વીકારે છે (સામ્યદી. ૫૦ ૨૬૧, ૨૬૩) અને તેને નિત્ય માને છે. તેથી કોણદ, બીજાઓ શબ્દને અનિત્ય માને છે. મીમાંસકને મતે શબ્દ દ્રવ્ય છતાં પૌદ્ગલિક નથી, જ્યારે જૈન મતે તે પૌદ્ગલિક છે. મીમાંસકમતે શબ્દ વ્યાપક છે, પણ જૈન મતે લોકમાં સર્વત્ર ગમનની શક્તિવાળો છે.

૧૧. ૧૦. ગુણ-ગુણીના ભેદાભેદ—ન્યાય-વૈશેષિક ગુણ-ગુણીનો ભેદ સ્વીકારે છે. બૌદ્ધમતે ગુણી-દ્રવ્ય જેવું કશું જ સ્વતંત્ર નથી. પણ ગુણો જ માત્ર છે. જેનો મીમાંસકા ગુણ-ગુણીનો ભેદાભેદ સ્વીકારે છે. સાંખ્યમતે ગુણ-ગુણીનો અભેદ છે.

૧૧. ૨૬. ગુણો કદી ગુણી વિના હોતા નથી—આ દલીલ પ્રશસ્તપાદે (૫૦ ૩૬૦) પણ આપી છે. સુખ-દુઃખાદિ એ ગુણો છે માટે ગુણીનું અનુમાન કરવું જોઈએ. શરીર અને ઇન્દ્રિયના ગુણો તો તે છે નહિ, માટે આત્મદ્રવ્ય માનવું જોઈએ. એ જ

રસિ ન્યયસૂત્રમાં પણ પ્રારંભિક આત્મસિક્ધિ કરવામાં આવી છે (૩. ૨. ૪૦) વળી જુઓ ન્યાયસૂત્ર ૧. ૧. ૫.

૧૨. ૪. ગા. ૧૫૬૧—આ મત્તામનિ પૂર્વપક્ષ ન્યાયસૂત્રમાં પણ છે, ન્યાય સં ૩. ૨. ૪૭ થી.

૧૨. ૬. ગા. ૧૫૬૨—ગાથાગત યુક્તિ પ્રશસ્તપાદ (પૃ ૩૬૦) માં છે. આ ગાથાના વિવેચનને અંતે (૧૫૬૧) એમ જણાયું છે. પણ તે (૧૫૬૨) નેહિત્યે.

૧૨. ૨૬. (૧૫૬૧) ને બદલે (૧૫૬૨) નેહિત્યે.

૧૨. ૨૭. ગા. ૧૫૬૩—આ બિનબદ્ધે નિયુક્તિને અનુસરીને જે પ્રકારે વાદનો ઉપક્રમ કર્યો છે તદ્દનુસાર આ ગાથામાં અપાયેલી યુક્તિ સંગત છે.

૧૩. ૧૩. ગા. ૧૫૬૪—આ યુક્તિ પ્રશસ્તપાદે પણ આપી છે—પૃ ૩૬૦ વિશેષરૂપે જુઓ ઓ ૧૦ પૃ ૪૦૪.

૧૪-૩. ગા. ૧૫૬૬—આવી જ યુક્તિઓ માટે જુઓ પ્રશસ્તપાદ પૃ ૩૬૦, ઓ ૧૦ પૃ ૩૬૧.

૧૫. ૫. આત્માને માત્ર જોતો જ સસારી અવસ્થામાં કથમિત મૂર્ત માને છે.

૧૫. ૬. કશ્ચિદ્—ન્યાય-વૈશેષિક ઇશ્વરને જગતના કર્તા તરીકે માને છે. જોતોની જેમ ઔદ્ધ, સાંખ્ય-યોગ અને મીમાંસિક ઇશ્વરને જગતના કર્તા માનતા નથી. ઇશ્વરકર્તૃત્વસિદ્ધિ માટે જુઓ ન્યાયવા ૪૫૭; આત્મતત્ત્વવિવેક પૃ ૩૭૭; નિરાસ માટે—મીમાંસા ઓ ૧૦ સંબધા-ક્ષેપ પરિકાર ૪૨ થી; તત્ત્વસં ૪૬ થી, આત્મપરીક્ષા કાં ૮; અદૃશં પૃ ૨૬૮; સ્યાદાદરં પૃ ૪૦૬; વેદાંતમાં આચાર્ય શંકરે ઇશ્વરને જગતનો અધિક્ષાતા અને ઉપાધાન-કારણરૂપ સિદ્ધ કર્યો છે. પ્રશસ્ત્ર શાં ૨. ૨. ૩૭-૪૧.

૧૫. ૧૩. ગા. ૧૫૭૩-૪—આવી જ દલીલો ન્યાયવાર્તિક (૩. ૧૧) માં છે, પૃ ૩૬૬.

૧૬. ૮. વિપર્યય—જે વસ્તુ જ રૂપે ન હોય તેમાં તે રૂપે જ્ઞાન કરવું તે.

૧૬. ૧૪. પ્રતિપક્ષી-વિરોધી.

૧૫. ૭. અરવિષાણુ નથી—આ જ વસ્તુને શશવિષાણુના ઉદાહરણથી ન્યાયવાર્તિક (પૃ ૩૪૦) માં કહી છે.

૧૭. ૨૪. સમવાય—ગુણ-ગુણીનો, દ્રવ્ય-કર્મનો, દ્રવ્ય-સામાન્યનો, દ્રવ્ય-વિશેષનો જે સંબધ છે તેને મેવાચિત્ત સમવાય કહે છે.

૧૬. ૧૫. ગા. ૧૫૭૫—ઓ ૧૦ પૃ ૪૦૭—“અદૃશંવો વાચ્યવાચિતૈ- (અદૃશં વાચ્યવાચિતૈ)-કરણવાચકયં વાચ્યવચેતૈ”; ન્યાયવાર્તિક પૃ ૩૩૭, તત્ત્વસંગ્રહ પૃ ૮૧

ગા. ૧૫૭૮—આત્મ વચનના પ્રામાણ્યમાં ન્યાયવાર્તિકકારે ત્રણ કારણો બતાવ્યાં છે : ૧. વસ્તુની સાક્ષાત્કાર, ૨. જ્ઞાતવા, ૩. જેનું જાણ્યુ હોય તેનું જ કહેવાની ઇચ્છા. ન્યાય વાં ૨. ૧. ૬૬

૨૧. ૧. ઉપયોગલક્ષણ—જ્ઞાન અને દર્શનને ઉપયોગ કહેવાય છે, તે જેનું લક્ષણ હોય તે.

૨૧. ૧૦. ચિકિત્સા—મેદિકિત

૨૧. ૧૩. જેનાં મૂળ—અહીં સંસારની વડજીની સાથે પુલના કરીને રૂપક કહ્યું છે. જેમ વડવાઈઓનાં મૂળ ઊંચે હોય છે અને તે જમીન તરફ નીચે ફેલાય છે તેમ સંસાર એ પણ એક જ ઈશ્વરનો પ્રપંચ છે. તે ઈશ્વર ઉપર છે એટલે કે ઉચ્ચદશામાં છે, પણ તેમાંથી ઉત્પન્ન થનારા જીવો નીચી એટલે કે પતિતાવસ્થામાં છે.

૨૧. ૧૪. છન્દ—વેદને ‘છંદ’ કહે છે.

૨૨. ૧. જે કંઈ છે—શંકરાચાર્યની વ્યાખ્યા પ્રમાણે આત્મા વ્યાપક હોવાથી તેમાં કપન કે ચલન ઘટતું નથી તેથી તે સ્વતઃ અચલ છતાં ચલિત જેવું જણાય છે, એમ અર્થ કરવો જોઈએ. દૂરનો અર્થ દેશકૃત દૂર નહિ, પણ અવિદ્યાન પુરુષને માટે કરોડો વર્ષે પણ પ્રાપ્ત થતું સંભવ નથી એ અર્થમાં દૂર સમજવાનું છે. વિદ્યાન પુરુષને માટે આત્મા નજીક જ છે, કારણ કે તેને તો તે સાક્ષાત જ છે. નામ-રૂપાત્મક જગત તો મર્યાદિત છે, પણ આત્મા વ્યાપક છે તેથી તેની પણ બહાર તે છે. અને આત્મા નિરતિશયપણે સદૃશ હોવાથી બધી વસ્તુના અંતરમાં છે.

૨૨. ૧૦. જીવો અનેક છે—આત્મા અનેક છે એવા મન ન્યાય-વૈશેષિક, સાંખ્ય-યોગ, અને મીમાંસક તથા જૈનો અને બૌદ્ધોનો છે. તેથી વિપરીત શાંકર વેદાંત આત્માને એક માને છે.

૨૨. ૧૫. ગા. ૧૫૮૨—આત્મા અનેક છે તે માટેની યુક્તિઓ માટે જુઓ સાંખ્યકારિકા-૧૮.

૨૩. ૧. ઉપલબ્ધિ—જ્ઞાન વડે પ્રાપ્તિ અથવા પ્રહણ.

૨૩. ૨૮. જીવ વ્યાપક નથી—ઉપનિષદોમાં આત્માના પરિમાણ વિશે જુદી જુદી કહવામાં છે—કૌષીતકી ઉપનિષદમાં આત્માને શરીર-આપી વર્ણવ્યો છે. તેમાં જણાવ્યું છે કે જેમ છરી તેના આનમાં વ્યાપ્ત છે તે જ રીતે પ્રજાતમા શરીરમાં નપ અને ગ્રામ સુધી વ્યાપ્ત છે (૪. ૨૦). જહદારણ્યકમાં જણાવ્યા પ્રમાણે તે ચોખ્ખા અથવા જવના દાણા જેટલો છે એમ કહ્યું છે—પ. ૬. ૧. વિવિધ ઉપનિષદોમાં આત્માને અંગુલપ્રમાણ કહ્યો છે—કઠો. ૨. ૨. ૧૨; સ્વેના. ૩. ૧૩; પ. ૮-૯. પણ છાન્દોગ્ય ઉપનિષદમાં તેને વેંત જેવડો કહ્યો છે. પણ અનેકવાર તેને વ્યાપક કે ઉપનિષદોમાં વર્ણવ્યો છે; મુંડકો. ૧. ૧. ૬. આર્વા વિશેષી મન્ત્રવ્યો સામે આવતાં કોઈક ઋષિ તો ઉક્ત બધાં પરિમાણોવાળા આત્માનું જ્ઞાન કરવાની વાત કરે છે તો કોઈ તેને અણુથી પણ અણુ અને મહાનથી પણ મહાન માનવા પ્રેરાય છે. મૈત્ર્યુપનિષદ ૬. ૩૮; કઠો. ૧. ૨. ૨૦; છાન્દો. ૩. ૧૪. ૩ ન્યાય-વૈશેષિક, સાંખ્યયોગ; મીમાંસા એ બધાં દર્શનોએ તથા શંકરાચાર્યે આત્માને વ્યાપક માન્યો છે, આથી વિરુદ્ધ જૈનોએ અને રામાનુજાદિ અન્ય વેદાન્તના આચાર્યોએ જીવને કમણે દેહપરિમાણ અને અણુપરિણામ માન્યો છે.

૨૫. ૧૧. ગા. ૧૫૨૩-૬—ઉપનિષદવાક્યનો અહીં જે અર્થ કરવામાં આવ્યો છે તે બૌદ્ધપ્રક્રિયાને અનુસરીને કરવામાં આવ્યો છે. જૈનો દ્રવ્ય-પર્યાય ઉભયવાદી હોઈને એ પ્રક્રિયાને પર્યાયાશ્રિત ધટાવી લેવામાં આવી છે, અને એ પ્રકારે વાક્યનો અર્થ સંગત કરવા પ્રયત્ન કર્યો છે.

૨૭. ૬. અન્દશ-વ્યતિરેક—કોઈ એક વસ્તુની સત્તાને આધારે બીજી વસ્તુની સત્તા

હોય તો ત્યાં અન્યથા છે એમ કહેવાય, અને એક વસ્તુની સત્તાના અભાવમાં બીજી વસ્તુની અસત્તા હોય તો ત્યાં વ્યતિરેક છે એમ કહેવાય.

૨૭. ૧૨. વિજ્ઞાન ભૂતલર્થ નથી—વિજ્ઞાન એ ભૂતલર્થ છે એમ ચાર્વાક માને છે. તેનું ખંડન ઔદ્ધએ કર્યું છે. જુઓ પ્રમાણવાં ૦ અં ૫૦ ૬૭-૧૧૨. આ માટે વિશેષ રૂપે જુઓ ન્યાયાવતારવાં ૦ ટિં ૫૦ ૨૦૬.

૨૭. ૨૭. અસ્તમિતે આવૃત્તિ—આ વાક્ય જહદાં ૪. ૩. ૬ માં છે.

૨૮. ૧૬. પદનો અર્થ—આની ચર્ચા માટે જુઓ ન્યાયસૂત્ર ૨. ૨. ૬૦ થી; ન્યાય મં. ૫. ૨૬૭.

કાર્ષ્ઠ પદનો અર્થ વ્યક્તિ, કાર્ષ્ઠ જાતિ અને કાર્ષ્ઠ આકૃતિ એમ માનના, એ ત્રણે પક્ષોનો નિરાસ કરીને ન્યાસત્રમાં ગૌણ-મુખ્ય ભાવે એ ત્રણેને પદનો વાચ્યાર્થ માનેલ છે મીમાંસકોએ આકૃતિ અને જાતિને એક જ માનીને જાતિને પદાર્થ માન્યો છે. પણ ઔદ્ધએ અન્યાયોદ્ધ—અન્યવ્યાજ્ઞિતિને શબ્દાર્થ કહ્યો છે. જૈન મતે વસ્તુ સામાન્ય-વિશેષાત્મક હોવાથી તે જ વાચ્ય છે.

આ ગાથામાં જે ત્રણ વિકલ્પો ક્યા છે તે શબ્દસ્થાવાદી વેદાકરણ, વિજ્ઞાનાદૈતવાદી યોગાચાર ઔદ્ધ, અને અન્યવસ્તુવાદી દાર્શનિકોની અપેક્ષાએ કર્યા હોય એમ જણાય છે, કારણ. શબ્દસ્થાવાદીને મતે આજ વિશ્વ એ પણ શબ્દનો જ પ્રપચ છે તેથી શબ્દાત્મક છે. એટલે શબ્દનો અર્થ શબ્દ જ અને વિજ્ઞાનાદૈતવાદીને મતે આન્તર-આજ અર્થ વિજ્ઞાન જ છે તેથી તેને મતે વિજ્ઞાન એ જ શબ્દાર્થ અને, અને મીમાંસકોએ બીજી વસ્તુવાદી દાર્શનિકોને મતે વસ્તુઓ જ શબ્દાર્થ અને છે. પદોના એ પ્રકાર પાડવામાં આવે છે : નામપદ અને આખ્યાતપદ. તેમાં નામપદના ચાર ભેદ છે : જાતિશબ્દ, ગુણશબ્દ, દ્રવ્યશબ્દ, ક્રિયાશબ્દ. એ ભેદોને ધ્યાનમાં રાખીને વસ્તુનાં શબ્દોનો અર્થ જાતિ, દ્રવ્ય, ક્રિયા, કે ગુણ છે, એવા વિકલ્પો કરવામાં આવ્યા છે. ન્યાય મં. ૦ ૫. ૨૬૭.

[૨]

૩૭. ૨. કર્મના અસ્તિત્વની ચર્ચા—કર્મનો સામાન્ય અર્થ ક્રિયા થાય છે, પણ અહીં એ વિશેષ ચર્ચા નથી, કારણ કે ક્રિયા તો સર્વને પ્રત્યક્ષ છે પરંતુ એ ક્રિયાને કારણે આત્મામાં વાસના, સંસ્કાર કે પૌદ્ગલિક કર્મને નામે ઓળખાતા જે પદાર્થો સંસ્કર્ગ થાય છે તે વિશે અગ્નિજ્વલિતે સંશય છે. તે અગ્નિન્દ્રિય પદાર્થ હોવાથી તેની સત્તા વિશે સંદેહને અવકાશ પણ છે.

ભારતીય દર્શનોમાં માત્ર ચાર્વાક દર્શનમાં કર્મનું અસ્તિત્વ સ્વીકારાયું નથી, બાકી બધાં દર્શનોમાં તે સ્વીકૃત છે; એટલે અહીં અગ્નિજ્વલિતે ઉપરિચિત કરેલી શંકા એ ચાર્વાકમતને અનુસરીને છે એમ સમજવું.

૩૯. ૧. પુરુષ—આ વાક્યનું તાત્પર્ય પ્રથમ કહેવાઈ ગયું છે તે પ્રમાણે સસારમાં માત્ર પુરુષ જ જન હોય અને તેથી જિનન બીજી કોઈ વસ્તુ ન જ હોય તો પછી કર્મના અસ્તિત્વને પણ અવકાશ નથી રહેતો. આથી જે વંદનાં બીજાં વાક્યોને આધારે કર્મનું અસ્તિત્વ સ્થિત થયું હોય તો કર્મના વિષયમાં સંદેહ થવો સ્વાભાવિક છે.

૩૧. ૧૨. 'કર્મણુ' ક્ષણ-અર્થે અર્થને કર્મની સિદ્ધિમાં જે સ્થિતિ કરી છે તે સ્થિતિ' છું—

તથા ચ કેચિઽજાવન્તે હોમમાત્રવરાયણાઃ ।
 દ્રવ્યસંપ્રદાનૈકાધ્રમસૌ મૂલિકાદયઃ ॥
 મનોભવમયાઃ કેચિત્ સન્તિ પરાવતાદયઃ ।
 કૂજપ્રિયતમાચન્નુચુમ્બનાસક્તચેતસઃ ॥
 કેચિત્કોષપ્રધાનાશ્ચ મર્શન્તિ મુજગાદયઃ ।
 ઞ્ચલદિવાનજ્જ્વાલાજાલપલ્લવિતાનનાઃ ॥
 અગતો યન્ન વૈચિત્ર્યં સુસ્વદુઃસ્વાદિમેદતઃ ।
 કૃષિસેવાદિસામ્યેઽપિ વિલક્ષણફલોદયઃ ॥
 અકસ્માન્નિષ્ણામશ્ચ વિદ્યુત્પાતશ્ચ કસ્યચિત્ ।
 ક્વચિત્ફલમયત્નેઽપિ યત્નેઽન્નફલતા ક્વચિત્ ॥
 તદેતદ્ દુર્બલં દૃઢાત્ કારણાદ્ વ્યમિચરિણઃ ।
 સેનાદદ્રુપેતવ્યમસ્ય કિંચન કારણમ્ ॥
 અદૃષ્ટો ભૂતધર્મસ્તુ જગદૈચિત્ર્યકારણમ્ ।
 યદિ કશ્ચિદુપેયેત કો દોષઃ કર્મફલપત્ને ॥
 સંજ્ઞામાત્રે વિવાદશ્ચ તથા સત્યાવયોર્એત્ ।
 મૂતવદ્ મૂતધર્મસ્થ ન આદર્યત્વસંમવઃ ॥
 દૃષ્ટશ્ચ સાધ્વીસુતવોર્યમયોસ્તુલ્યજન્મનોઃ ।
 વિશેષો વીર્યવિજ્ઞાનસૌભાગ્યારોગ્યસંપદામ્ ॥
 સ્વાભાવિકત્વં કાર્યાણામધુજૈવ નિસકૃતમ્ ।
 તસ્માત્ કર્મમ્ય એવૈશ વિચિત્રજગદુદ્ભવઃ ॥

—આપમંજરી, ૫૦ ૪૮૧

૩૩. ૫. અંતરાજગતિ—મૃત હવેને જન્મસુધી નવા શરીરનો સ્વીકાર થયો ન હોય ત્યાંસુધીની જે ગતિ તે 'અંતરાજગતિ' કહેવાય છે. ગૃહ શરીર તો મૃત્યુ સમયે છૂટી જાય હોય છે તેથી તે સમયે હવે કાર્મણુ શરીર અથવા તો આત્મસંબંધ કર્મની સંક્રાંતિ કરતો હોય છે. યૌકો કાર્મણુ શરીરને 'અન્તરાજગ શરીર' કહે છે તે પણ જૈનોની જેમ મૂલ છે. પ્રમાણવાર્તિક ૧. ૮૫ (મનોરથ).

૩૩. ૨૦. ચેડા અંતરે વ્યાપાર. તે ત્રણ પ્રકારનો છે—અનયી, વચનથી અને શરીરથી. અહીં કાર્મણુ નામના શરીરનો વ્યાપાર વિવિધન છે.

૩૬. ૧૧ અમિચ્છા છતાં કૃણ—ગીતામાં કૃણા આસ્કિતિ હોવાની જે વાત કહી છે તેનું તાત્પર્ય પણ એ જ છે કે ઇન્દ્રિયોનું સુખાદિરૂપ જે કૃણ છે તેની આસ્કિતિ ન

રાખતી, પણ પોતાનાં જે હાનાદિ કર્તવ્યો છે તેનું આચરણ અનાસક્ત જાવ જો કંઈ કરે તો તેને તેનું ફળ મેલ્લસુખ તો મળે જ નહીં.

ગીતાના અંતાત્મકાર આદિ-ગુણોનાં કર્તવ્યો સ્વાભાવિક ગુણુઓ છે (૧૮. ૪૨). જે ગતિનું જે કર્તવ્ય સ્વાભાવિક છે તે કર્તવ્ય તેણે હોયું ન જોઈએ. પરંતુ જૈન દષ્ટિએ અતિશય કાંઈ સ્વાભાવિક કર્તવ્યો નથી. જે સદ્ગુણોની સ્ત્રી છે તે સર્વસાધારણ છે. ગીતાએ આદિગુણોનાં સમાદિ જે કર્તવ્યો ગણાવ્યાં છે તેને શદ્દ પણ આચરી શકે છે અને તેથી મોક્ષલાભ કરી શકે છે એમ જૈનોનું માનવું છે.

૩૭. ૨૬. કર્મ મૂર્તિ છે—મૂર્તિનો અર્થ અહીં રૂપ રસાદિથી મુક્ત એ સમજવાનો છે. આના જેવી દલીલો માટે જુઓ અષ્ટસહસ્રી-કાં ૯૮.

૩૭. ૩૧. ઉપાદાન કારણ—પંડા મારીમાંથી ઉત્પન્ન થાય છે તેથી મારી એ ધડાનું કારણ છે. તેવી જ રીતે કુલાઠ ધડાને ૬૮-અંક વગેરે વંડ ઉત્પન્ન કરે છે તેથી દડાદિ પણ ધડાનું કારણ છે. આ બંને પ્રકારનાં કારણોનો ભેદ બતાવવા ખાતર મારીને ‘ઉપાદાન કારણ’ કહેવાય છે અને દડાદિને ‘નિમિત્ત કારણ’ કહેવાય છે. કાર્યનિપત્તિ માત્ર ઉપાદાન કે માત્ર નિમિત્તથી નથી થતી, પણ એ બંનેથી થાય છે.

૩૮ ૧૮. ઉત્પન્ન-અગ્રહ છે: ‘ઉત્પન્ન’ વાંચો.

૪૧. ૧. ધર્મ-અધર્મ-અમિશ્રિતિય આ પૂર્વપક્ષ નૈયાયિક-વૈશેષિક, સામ્ય-યાગની પરિભાષાનો ઉપયોગ કરીને કર્યો છે. કારણ કે તેઓ શુભાશુભ કર્મને ધર્મ-અધર્મને નામે ઓળખે છે.

૪૩. ૧૧. ઈશ્વર કારણ નથી—આના વિગતર માટે આદાદમકરી-કાં ૬ જુઓ.

૪૪. ૨૬. સ્વભાવવાદ—વસ્તુનો સ્વભાવ જ કાર્યનિપત્તિમાં કારણ છે એમ માનવું તે ‘સ્વભાવવાદ’ છે. આ વાદ બહુ જૂનો છે, ઉપનિષદમાં પણ તેનો ઉલ્લેખ છે. આ વાદનો જ આશ્રય લઈને ગીતામાં ગતિભેદ કર્તવ્યભેદોનું પ્રતિપાદન કર્યું છે (ગી ૧૮. ૪૧). અહીં છેવટે જણાવેલી દ્રષ્ટિ છે કે

યવહંકારમાશ્રિય ન યોસ્થ્ય હિતિ મન્યસે ।

મિથ્યૈષ વ્યવસાયસ્તે પ્રકૃતિસ્ત્વાં નિયોસ્થસિ ॥૧૮-૫૯॥

સ્વભાવજેન કૌન્તેય નિવદ્ધઃ સ્વેન કર્મણા ।

કર્તુ નેચ્છાસિ યન્મોહાત્ કરિષ્યત્યવશોઽપિ તત્ ॥૧૮-૬૦॥

ગીતામાં એ સ્વભાવવાદનું સમર્થન બીજે પણ અનેક સ્થળે છે:—

કાર્યતે શાવશઃ કર્મ સર્વઃ પ્રકૃતિર્ગુણૈઃ ॥૩-૫॥

સદશં ચેષ્ટતે સ્વત્યાઃ પ્રકૃતેઃ જ્ઞાનવાનપિ ।

પ્રકૃતિ યાન્તિ ભૂતાનિ નિમદ્ધઃ કિં કરિષ્યસિ ॥૩-૬૨॥

ન કર્તૃત્વં ન કર્માણિ લોકસ્મ સૃજસિ પ્રમુઃ ।

ન કર્મફલસંયોગં સ્વભાવસ્તુ પ્રવર્તતે ॥૫-૧૪॥

૪૭. ૨૭. વિધિવાદ—‘વિધિવિધાનકઃ’ ન્યાયસૂત્ર ૨. ૧. ૬૩

૪૭. ૨૮. અર્થવાદ—‘સ્તુતિર્વિન્યા કરકૃતિઃ પુરાણ્ય દ્વયર્થનાદઃ’ ન્યાયસૂત્ર ૨. ૧. ૬૪

૪૭. ૨૯. અણુવાદ—‘વિધિવિધિતસ્વાનુવચનમણુવાદઃ’ ન્યાયસૂત્ર ૨. ૧. ૬૫

[૩]

૫૦. ૨. જીવ-શરીર—જીવ અને શરીર એક જ છે એ વાદ પણ ચાવાંકાનો જ છે. પ્રાચીન ગ્રંથોમાં આ વાદનો ‘તત્ત્વજીવનશરીરવાદ’ના નામે ઉલ્લેખ મળે છે. શરીર એ જીવનિષ્પન્ન હોવાથી ચેતના પણ જીવોના અણુદ્વાયથી નિષ્પન્ન છે એવો ચાવાંકાનો પૂર્વપક્ષ આ વાદમાં મુકવામાં આવ્યો છે, અને સિદ્ધ કર્યું છે કે ચેતન્યનું ઉપાદાન કારણ જીવો નથી. પણ આત્મા-ચેતન એ સ્વતંત્ર તત્ત્વ છે અને ચેતન્ય એ તેનો ધર્મ છે.

૫૦. ૧૬. સમવસરણ—ભગવાનની વ્યાખ્યાનસભાને ‘સમવસરણ’ કહેવામાં આવે છે. તેમાં દેવો પણ ઉપરિચિત રહેતા એવી માન્યતા છે.

૫૦. ૨૪. ગા૦ ૧૬૫૦—આનું મૂળ “પૃથ્વી-અપ્-તૈઞ્જો-વાયુરિતિ તત્ત્વાનિ । તત્ત્વમુદ્ધારે શરીરેન્નિયવિષયસંજ્ઞા.”—આ ચાવાંકાના મતમાં છે. એ ચાવાંકાના “તત્ત્વાપેક્ષવર્તિત” નામના પ્રન્યમાં (પૃ. ૧) છે. જુઓ ન્યાયકુમુદ્યદ પૃ. ૩૪૧. વળી ‘તેભ્યઃજૈતન્ય’ એ પણ ચાવાંકાનું સત્ર ગ્રંથોમાં મળે છે. જુઓ ન્યાયકુમુદ્યદ પૃ. ૩૪૨.

ચાવાંકાના આ મતના નિરાસ માટે જુઓ—ન્યાયમત્ર ૩૦૧ થી; ન્યાયમજરી પૃ. ૪૩૭; વ્યાખ્યાની ૩૯૧; શ્લોકવાર્તિક—આત્મવાદ; પ્રમાણ્યવાર્તિક ૧. ૩૭ થી; તત્ત્વસંગ્રહ કા. ૧૮૫૭—૧૯૬૪; યદ્યસત્ર શાંકરભાષ્ય ૩. ૩. ૫૩; ધર્મસંગ્રહણી ગા૦ ૩ થી; અષ્ટસહસ્રી પૃ૦ ૬૩; તત્ત્વાર્થશ્લોકવાર્તિક પૃ૦ ૨૬; પ્રમેયકમલમાર્ગ ૩ પૃ૦ ૧૧૦; ન્યાયકુમુદ્યદ પૃ૦ ૩૪૧; સ્વાદ્વાદરતનાકરે પૃ૦ ૧૦૮૦; ન્યાયાવતારવાર્તિકકૃતિ પૃ૦ ૪૫.

ગાથાગત મહાગથી મહત્ત્વ ઉદાહરણ પણ ચાવાંકાના સત્રમાં આપેલ છે—“મદ્વશક્તિવદ્ વિજ્ઞાનમ્”—આ સત્રાંશ ન્યાયકુમુદ્યદમાં (પૃ૦ ૩૪૨) ઉદ્ધૃત છે, પણ શાંકરભાષ્યમાં (૩. ૩. ૫૩) એ સત્ર તેના પૂરા રૂપમાં આ પ્રમાણે છે “તેભ્યઃજૈતન્યં મદ્વશક્તિવદ્વિજ્ઞાનં ચૈતન્યવિવિદ્ધઃ કાયઃ પુણ્યઃ” આ દલીલનું ખડન આ, સમન્નજદં પણ કર્યું છે. યુક્ત્યનુશાસન-૩૫.

૫૮. ૬. ગા૦ ૧૬૫૭-૬૦—આ જ યુક્તિ પ્રશસ્તિપાદે (પૃ૦ ૩૬૦) પણ આપી છે. વળી જુઓ ન્યાયમત્ર ૩. ૧. ૧-૩.

૫૬. ૭. ગા૦ ૧૬૬૧—આની સાથે સરખાવા ન્યાયસૂત્ર ૩. ૧. ૧૯.

૫૬. ૧૯. પ્રતિજ્ઞા—વ્યવસ્થા સાધ્યનો જે વાક્યમાં નિર્દેશ થાય તે પ્રતિજ્ઞા કહેવાય છે. પ્રતિજ્ઞા એ અસિદ્ધ હોય છે તેથી તેના અંશ પણ અસિદ્ધ હોય છે. આથી પ્રતિજ્ઞાનો જે અંશ હોય તેને હેતુ ગનાવી શકાય નહિ, કારણ કે હેતુ તો સિદ્ધ હોય છે. આ આશય વાયુશ્ચિન્નો અહીં છે.

૫૬. ૩૧. ‘આગમ’—ગુણના કરો યોગદ૦ કા૦ ૧૦૧.

૫૭. ૩. રતતપાન ને સ્થાને ‘સ્તનપાન’ વાંચો.

૫૭. ૩. ગા૦ ૧૬૬૨—આ યુક્તિ માટે જુઓ ન્યાયસૂત્ર ૩. ૧. ૨૨.

૫૭. ૨૭. આ ૧૬૬૩—ન્યાયભાષ્ય ૩. ૧. ૨૫.

૫૮. ૨૮. વિજ્ઞાનક્ષણના સંસ્કારો—આ માટે બુદ્ધો—

પ્રતિક્ષણત્રિનારો હિ ભાવાનાં ભવસન્તતેઃ ।

તથોપત્તેઃ સહેતુત્વાદાશ્રયોડયુક્તમન્યથા ॥

પ્રમાણુવાર્તિક, ૧. ૬૬.

બૌદ્ધોના આ શ્લોક સર્વત્ર પ્રસિદ્ધ છે—

યસ્મિન્નેવ હિ સન્તાને બહિતા કર્મવાસના ।

ફલં તત્રૈવ સન્ધતે કાપસિ રક્તા યથા ॥

વિશેષ માટે બુદ્ધો બોધિચર્યાવતારપંજિકા, ૫૦ ૪૭૨.

૬૦. ૨૧. એક જ્ઞાન—આ બૌદ્ધ સિદ્ધાન્તનું મૂળ આ કારિકામાં છે—

“ વિજ્ઞાનાતિ ન વિજ્ઞાનમેકમર્થદ્વયં યથા ।

एकमर्थं विजानाति न विज्ञानद्वयं तथा ॥ ”

સર્વાર્થસિદ્ધિ (૧ ૧૨)માં ઉદ્ધૃત છે.

૬૦. ૨૫. પ્રસિદ્ધધર્મી—અનુમાનની પ્રતિજ્ઞાનો આકાર—‘પર્વત ધૂમવાળો છે’—એવા છે. તેમાં જે પર્વત છે તેને ‘પક્ષ’ કહેવાય છે અને તેને ‘ધર્મી’ પણ કહેવાય છે કારણ કે તેમાં વાલ્કિરૂપ ધર્મને સિદ્ધ કરવાનો છે. આમાં વાલ્કિરૂપ ધર્મ અપ્રસિદ્ધ હોય છે. તેથી તે સાધ્ય બને છે, પણ પર્વત નો પ્રસિદ્ધ જ હોવા જોખે તેથી ક્ષણું છે કે પક્ષ પ્રસિદ્ધ એવા ધર્મી હોય છે.

૬૦. ૩૧. ‘ક્ષણિકા’—

ક્ષણિકાઃ સર્વ સંસ્કારાઃ અસ્થિરાણાં કૃતઃ ક્રિયા ।

મૃતિયૈષાં ક્રિયા સૈવ કારકં સૈવ જોચ્યતે ॥

બોધિચર્યાવતારપંજિકામાં ઉદ્ધૃત—૫૦ ૩૭૬.

૬૩. ૨૮. ક્ષયોપશમ—કર્મનો ક્ષય અને ઉપશમ થાય તે ‘ક્ષયોપશમ’. અર્થાત્ કર્મના અમુક અંશનો પ્રદેશોદય દ્વારા ક્ષય થાય અને જે કર્મ સત્તામાં હોય તેના ઉદયને રોકવા અર્થાત્ ઉપશમ કરવો તે.

૬૪. ૧૦. આ ૧૬૮૨—ગુણના—

“ અતિદુરાત્ સામીપ્યાદિન્દ્રિયષાતાન્મનોડનવસ્થાનાત્ ।

સૌન્દર્યાદ્ અવગ્રાનાદમિમઞ્ચાત્ સમાનામિહારાચ્ચ ॥

સાંખ્યકારિકા—૭

[૪]

૬૭. ૧ ગણધર વ્યક્ત—દિગ્બર પરંપરામાં શુચિદત્ત એવું પણ નામ મળે છે—હરિવંશ પુરાણ ૩. ૪૨.

૬૭. ૨. ન્યાયશાસ્ત્ર—આ અર્થ વેદવાક્યનો આધાર લઈને શરૂ કરી છે. પણ આખી અર્થમાં પૂર્વપક્ષરૂપે માધ્યમિક ગ્રીક્ષોની યુક્તિઓનો પ્રયોગ કરવામાં આવ્યો છે. બૌદ્ધો ન્યાયે ‘શૂન્ય’ શબ્દનો પ્રયોગ કરે છે ત્યારે તેનો અર્થ ‘સર્વથા અભાવ’ એવો નથી લેવાનો, પરંતુ બધી વસ્તુઓ સ્વભાવશૂન્ય છે, અર્થાત્ કોઈ પણ વસ્તુમાં તેનો આત્મા નથી—દ્રવ્ય નથી એટલે જ અર્થ છે.—આનંદ ભગવાન બુદ્ધને પૂછ્યું કે આપ વારંવાર એમ કહો છો કે લોક શૂન્ય છે, તો તે શૂન્યનો અર્થ શો સમજવા? આના ઉત્તરમાં ભગવાન બુદ્ધે જણાવ્યું કે

“યસ્માં ચ સ્વો આનન્દ સુઝ્ઞ અત્તેન વા અત્તનિયેન વા તસ્મા સુઝ્ઞો લોકો તિ વુચ્છતિ । કિં ચ આનન્દ સુઝ્ઞ અત્તેન વા અત્તનિયેન વા ? ચક્કું સ્વો આનન્દ સુઝ્ઞ અત્તેન વા અત્તનિયેન વા....રૂપં....રૂપવિજ્ઞાણં....” ઇત્યાદિ—સયુત્તનિકાય ૩૫. ૮૫.

સાર એ છે કે આંખ વગેરે ઇન્દ્રિયો અથવા તો ઇન્દ્રિયોના વિષયો રૂપાદિ અને તેથી થતું વિજ્ઞાન—અને બીજી બધી વસ્તુમાં તેના આત્મા જેવું કે આત્મીય—સ્વભાવ જેવું કશું જ નથી. આ અર્થમાં જ લોકને શૂન્ય કહેવામાં આવે છે. બૌદ્ધો સમગ્ર વસ્તુને ક્ષણિક માનતા હોઈ કોઈ પણ વસ્તુ નિરોપેક્ષ—સ્વભાવથી હોતી નથી, એટલે કે નિત્ય હોતી નથી, પરંતુ સામગ્રીથી ઉત્પન્ન થતી હોઈ સાપેક્ષ છે, અર્થાત્ કૃતક છે અને અનિત્ય છે; અર્થાત્ કોઈ પણ વસ્તુનું અસ્તિત્વ સ્વભાવને કારણે નહિ, પરંતુ તેના ઉત્પાદક કારણને લઈને છે, એટલે કે તે પ્રતીત્યસમુત્પન્ન છે—કાઈ ને કાઈ કારણની અપેક્ષા રાખીને જ ઉત્પન્ન થાય છે. બૌદ્ધો જે પ્રતીત્યસમુત્પન્ન છે તેને જ ‘શૂન્ય’ કહે છે; જેમકે—

સ યદિ સ્વભાવતઃ સ્યાદ્ ભાવો ન સ્યાત્પ્રતીત્ય સમુદ્ભૂતઃ ।

યશ્ચ પ્રતીત્ય ભવતિ ગ્રાહો નનુ શૂન્યતા સૈવ ॥૬૭॥

યઃ શૂન્યતાં પ્રતીત્યસમુત્પાદં મધ્યમાં પ્રતિપદમેકાર્થમ્ ।

નિજગાદ પ્રણમામિ તમપ્રતિમર્સંબુદ્ધમિતિ ॥૭૨॥

વિમલબ્યાવર્તની,

આધિર્ભાવનાર, પૃ. ૩૫૬.

અહીં આપેલા શૂન્યવાદના પૂર્વપક્ષનો આધાર મધ્યમકાવતાર જણાય છે. ઉપનિષદોમાં પણ ‘શૂન્ય’ શબ્દનો પ્રયોગ મળે છે અને ત્યાં પણ તેનો ‘સર્વથા અભાવ’ એવો અર્થ લેવા શક્ય નથી; જેમકે—

સર્વદા સર્વશૂન્યોઽહં સર્વાત્માનન્દવાનહમ્ ।

નિત્યાનન્દસ્વરૂપોઽહમાત્માકાશોઽસ્મિ નિત્યદા ॥૩—૨૭॥

શૂન્યાત્મા સૂક્ષ્મરૂપાત્મા વિશ્વત્મા વિશ્વહીનકઃ ।

દેવાત્મા દેવહીનાત્મા મેયાત્મા મેયર્વાર્જિતઃ ॥૪—૪૩॥

તેજોમિન્દુ ઉપનિષદ

મામામાવિહીનોઽસ્મિ માસાહીનોઽસ્મિ મારમ્યહમ્ ।

શૂન્યાશૂન્યપ્રમાવોઽસ્મિ શોભાશોભનોઽસ્મ્યહમ્ ॥

મૈત્રેયુપનિષદ ૩. ૫

૬૭. ૧૦. 'સ્વપ્નોર્વ'—આના સમર્થન માટે જુઓ—

દશ્યતે જગતિ ચંચલચક્ષુઃજગતિ ચીક્ષ્યતે ।
વર્તતે ચગતિ ચક્ષુઃસર્વ મિષ્યેતિ નિશ્ચિનુ ॥૫૫૪
ઇદં પ્રવક્ત્વં ચક્ષુઃચિદ્દશ્યજગતિ વિચિતે ।
દશ્યસ્તુ ચ દશ્યુર્વં સર્વં શક્તિવિષાણવત્ ॥૫૫૫
ભૂમિરાપોડનલો વાયુઃ સ્તં મનો બુદ્ધિરેવ ચ ।
અહંકારચ તેજશ્ચ લોકં સુવનમણ્ડલમ્ ॥૫૫૬

તેજોબિન્દુપનિષદ અ. ૫

પૂર્વકિત અવતરણ ઉપનિષદમાર્થી છે. આખ્યભિક્ષ કારિકા તથા કૃતિમાં પણ આ જ અનુસંધાન અવતરણ આવે છે—

યથા માયા યથા સ્વપ્નો ગન્ધર્વનગરં યથા ।
તથોત્પાદસ્તથા સ્થર્ન તથા મજ્જ ઉદાહૃતઃ ॥

મૂલમાખ્યભિક્ષકારિકા ૭. ૩૪.

ફેનપિણ્ડોપમં રૂપં વેદના બુદ્બુદોપમા ।
મરીચિસદૃશી સંજ્ઞા સત્કારાઃ કલ્પાનીમાઃ ।
માયોપમં ચ વિજ્ઞાનમુક્તમાદિત્યબન્ધુના ॥

આખ્યભિક્ષકૃતિ, ૫૦ ૪૧

આવેા પૂર્વપક્ષ ન્યાયસૂત્રમાં પણ છે—

સ્વપ્નવિષયાભિમાનવદયં પ્રમાણપ્રમેયાભિમાનઃ । માયાગન્ધર્વનગરમૃગતૃણિકાવદ્વા ।

ન્યાયસૂત્ર ૪. ૨. ૩૧-૩૨

૬૭. ૨૪. તુલના—

યથૈવ મન્ધર્વપુરં મરીચિકા યથૈવ માયા સુપિનં યથૈવ ।
સ્વભાવશૂન્યા તુ નિમિત્તભાવના તથોપમાન્ જાનથ સર્વભાવાન્ ॥

આખ્યભિક્ષકૃતિ, ૫૦ ૧૭૮

૬૮. ૮. સ્પષ્ટિક્ષ—આ વાદનો પૂર્વપક્ષ ન્યાયસૂત્રમાં પણ છે અને તેનું નિરાકરણ પણ ત્યાં જ છે. જુઓ ન્યાયસૂત્ર ૪. ૧. ૩૬-૪૦.

આ વાદનું મૂળ નાગાર્જુનની નિમ્ન કારિકામાં છે :

યોડપેક્ષ્ય સિધ્યતે માવઃ તમેવાપેક્ષ્ય સિધ્યતિ ।
યદિ યોડપેક્ષિતવ્યઃ સ સિધ્યતાં કમપેક્ષ્ય કઃ ॥
યોડપેક્ષ્ય સિધ્યતે માવઃ સોડસિદ્ધોડપેક્ષતે કથમ્ ।
અથાપ્યપેક્ષતે સિદ્ધત્ત્વપેક્ષોડસ્ય ન વિષતે ॥

મૂલમાખ્યભિક્ષકારિકા ૧૦. ૧૦, ૧૧

દર્શાત કહેવાય છે, કારણ કે તેમાં અન્વયવ્યાપ્તિ એટલે કે સાધનના સહભાવે સાધ્યનો સહભાવ બતાવવાનાં આવ્યો છે. અને કુંડ એ વૈધર્મ્ય દર્શાત છે, કારણ કે તેમાં વ્યતિરેક-વ્યાપ્તિ અર્થાત્ સાધ્યના અભાવને કારણે સાધનનો પણ અભાવ બતાવવામાં આવ્યો છે.

૪. પર્વતમાં જુમાડો છે—આ પ્રકારે સાધનનો ઉપસંહાર પક્ષમાં કરી દેખાડવો તે ‘હિપનય’ કહેવાય છે.

૫. આથી પર્વતમાં અગ્નિ છે—આ પ્રકારે સાધ્યનો ઉપસંહાર કરવા તે ‘નિગમન’ કહેવાય છે.

૩૫. ૩૨. સાપેક્ષ નથી—જુઓ ન્યાયસત્ર ૪. ૧. ૪૦.

૩૬. ૧૭ સાપેક્ષ—આચાર્ય સમંતભદ્રે બધું સાપેક્ષ જ છે અગર નિરપેક્ષ જ છે એ બંને એકતાનું નિરાકરણ કર્યું છે. આપ્તમીમાંસા કાં ૭૩-૭૫

૩૭. ૩૦ ‘અગ્નિર્વહતિ’ પૂરો શ્લોક આવો છે—

इदमेवं न वेत्येतत् कस्य पर्यनुयोज्यताम् ।

अग्निर्वहति नाकाशं कोऽत्र पर्यनुयुज्यताम् ॥

પ્રમાણુવાર્તિકાલ કાર પૃ ૪૩

૩૯. ૩. બ્યવહાર અને નિશ્ચય—આચાર્ય કુંદકુંદે બ્યવહાર અને નિશ્ચયનું જે પ્રકારે પૃથક્કરણ કર્યું છે તે માટે જુઓ ન્યાયાવતારવાર્તિકશ્રુતિ પ્રસ્તાવના, પૃ ૧૩૯

૮૪. ૧૨. પરમાણુ—ન્યાયભાષ્ય (૪. ૨. ૧૬)માં જે પરમાણુને નિરવયવ કહ્યો છે પરંતુ બીજોએ એ લક્ષણમાં દોષ આપ્યો છે અને કહ્યું છે કે

वदकेन युगपद्योगात् परमाणोः षडंशता ।

षण्णां समानदेशत्वात् पिण्डः स्यादणुमात्रक ॥ विगतिमात्रतासिद्धि कાં ૧૨

આના ઉત્તર માટે જુઓ બ્યોમવતી, પૃ ૨૨૫.

૮૪. ૧૪. ‘દ્રવ્યજુકાદિ’—એ પરમાણુના રકષેને ‘દ્રવ્યજુક’ કહેવામાં આવે છે. પણ અણુકની રચના વિશે દાર્શનિકોમાં એકચ નથી. કોઇને મતે ત્રણ પરમાણુના રકષેને ‘અણુક’ કહેવાય છે, બ્યારે બીજાઓને મતે ત્રણ દ્રવ્યજુક મળીને એક અણુક રકષે બને છે.

૮૪. ૩૦ ‘મૂર્તેઃ’—આને મળતા શ્લોક વાચક ઉમાસ્વામિએ ઉદ્ઘટ્ટ કર્યો છે—

कारणमेव तदन्वयं सूक्ष्मो नित्यश्च भवति परमाणुः ।

एकरसगन्धवर्णो द्विरूपरं: कार्यलिङ्गश्च ॥

તત્વાર્થભાષ્ય ૫. ૨૫

૮૬. ૩ અકર્શન અભાવ સાધક નથી—આ વસ્તુનું સમર્થન આચાર્ય ધર્મદર્શિતિએ નિમ્ન શબ્દોમાં કર્યું છે—

“ વિપ્રકૃદ્વિષયાનુપલબ્ધિઃ પ્રત્યક્ષાનુમાનનિવૃત્તિલક્ષણા સંશયહેતુઃ, પ્રમાણનિવૃત્તાદિ અર્થાભાવસિદ્ધેરિતિ ”

ન્યાયખિન્દુ ૪. ૫૬-૬૦

૮૭. ૧૩ સહહેતુ—હેતુ સપક્ષસ્થિત હોય કે ન હોય, અર્થાત્ તે જાહેને બધા સપક્ષોમાં રહેતો હોય અથવા તે રહેતો ન હોય એટલા માળખી તે સહહેતુ અગર અસહહેતુ બની નથી જતો; પરંતુ જે તેની વિપક્ષમાં શ્રુતિ હોય તો તે અવશ્ય અસહહેતુ બની જાય છે, એનું

કરણ એ છે કે વિષયમાં તો સાધ્યનો અભાવ હોય છે એટલે સાધ્યનો અભાવ હોય ત્યાં પણ ને હેતુ વિષયના હોય તો તે સાધ્યનો સદ્ભાવ સિદ્ધ કરવા કેવી રીતે શક્ય થાય ?

૮૬. ૩. વાસ્તવ્ય-વાસ્તવ્ય-યુક્તિઓ માટે જુઓ ઓક્ષતી, પૃ. ૨૭૨.

૮૬. ૬. આકાશસાધક અનુમાન-ન્યાય-વૈશેષિકો શબ્દગુણ ગુણી વિના સભવે નહિ અને પૃથ્વી આદિ કોઈ દ્રવ્યના તે ગુણ સભવતો નથી, અર્થાત્ આકાશનો ગુણ માનવો જોઈએ એવું અનુમાન કરીને આકાશને સિદ્ધ કરે છે; ઓક્ષતી પૃ. ૩૨૨. પરંતુ જો તો શબ્દને ગુણ માનતા નથી, તેથી ઉક્ત અનુમાનને રથાને આચાર્યે અહીં જૈનસમત આકાશનો અવગાહાનની યોગ્યરૂપ ને ગુણ છે તેના ઉપયોગ કર્યો છે અને કહ્યું છે કે પૃથ્વીઆદિ ને મૂર્ત દ્રવ્યો છે તેનો કોઈ આધાર હોવો જોઈએ; ને આધાર છે તે દ્રવ્ય આકાશ છે. ઇત્યાદિ.

૮૯. ૧૦ વગેરેનું-ને બદલે 'વગેરેનું' વાંચો.

૮૯. ૧૦ રાત્રોપહત-કયા જીવનો ધાત કયા રાત્રથી થાય છે તેની સમજ માટે જુઓ આચાર્યગનુ પ્રથમ અધ્યયન.

૮૨. ૭. પાંચ સમિતિ-૧-ધ્યાસમિતિ-કોઈ પણ જીવને ક્ષેત્ર ન થાય તે રીતે સાવધાનીથી ચાલવું તે; ૨-ભાષાસમિતિ-સત્ય, હિતકારી, પરિમિત તથા અસંદિગ્ધ વચનનો વ્યવહાર તે; ૩-એષણસમિતિ-જીવન યાત્રાને આવશ્યક ભોજનાદિ માટેની સાવધાનતા પૂર્વક પ્રવૃત્તિ; ૪-આદાનભાડમાત્રનિષ્પણસમિતિ-પાત્રાદિ વસ્તુને લેવા મૂકવામાં સાવધાની રાખવી તે; ૫-હિચારપ્રવચન એસજ્ઞસિંધાણુપારિણાપનિકાસમિતિ-મળ-મૂત-શ્લેષ્મ-શરીરનો મેલ-સીદ વગેરેને યોગ્ય સ્થાનમાં પરકવવામાં સાવધાની રાખવી તે.

૮૨. ૭. ત્રણ ગુપ્તિ-૧-મનોગુપ્તિ, ૨-વચનગુપ્તિ, ૩-કાયગુપ્તિ, એ ત્રણ ગુપ્તિ છે. ગુપ્તિ એટલે અસતપ્રવૃત્તિથી નિવૃત્તિ.

[૫]

૮૮. ૨. આ ભવ-પરભવનું સાદરય-આ અર્થમાં 'મનુષ્ય મરીને મનુષ્ય જ થાય છે અને પશુ મરીને પશુ જ થાય છે' એવા પૂર્વપક્ષ છે તે કોનો છે એ હજી જણવામાં નથી આવ્યું. પણ ઉક્ત પૂર્વપક્ષને બદલે 'કારણ સદશ જ કાર્ય' હોય છે કે નહિ' એ અર્થ ને કરવામાં આવી છે તે બહુ મહત્વની છે.

આવાંકો અસતકાર્યવાદી છે છતાં તેઓ કાર્યને સદશ અને વિસદશ માને છે; ચૈતન્ય જેવા કાર્યને કારણથી વિસદશ માને છે ત્યારે ભૌતિક કાર્યોને સદશ. આવાંકોએ એક જ જૂત નહિ આપ્યું અને ત્યાર કે પાંચ જૂતો માન્યા એ બતાવે છે કે તેમને મતે સર્વથા વિસદશ કાર્યને સિદ્ધાન્ત માન્ય નથી.

વેદાંત અને સાંખ્ય એ બન્ને સ્વકાર્યવાદી છે તેથી તેમને કાર્ય એ કારણ સદશ હોય છે એમ માન્ય છે. વેદાન્તને મતે કાર્યમાં ગમે તેટલી વિલક્ષણતા હોય છતાં તે બધાનો સમન્વય પ્રકારમાં છે અને સાંખ્યને મતે પ્રકૃતિમાં કોઈ પણ કાર્ય વેદાન્ત મતે પ્રકારથી અને સાંખ્યમતે પ્રકૃતિથી સર્વથા વિલક્ષણ નથી. પ્રકાર એક છતાં તેનાં કાર્યોમાં ને વિલક્ષણતા

દેખાય છે તેનું કારણ વેદાન્તમતે અવિદ્યા છે અને પ્રકૃતિ એક જનાં કાર્યોમાં જે વિલક્ષણતા છે તેનું કારણ સાંખ્યમતે પ્રકૃતિના ગુણોનું વૈપર્ય છે.

નૈયાયિક-વૈશેષિક—બૌદ્ધ એ ત્રણ અસતકાર્યવાદી છે તેથી તેમને મતે કારણથી વિલક્ષણ પણ કાર્ય સંભવે છે. કારણ સદૃશ કાર્ય હોય છે એમા તો એ ત્રણેને કશો જ વિવાદ નથી. જૈનો પણ એ બધાની જેમ કાર્યને કારણથી સદૃશ અને વિસદૃશ સ્વીકારે છે.

૯૫. ૧૪. મનુષ્ય ને બદલે 'મનુષ્ય' વાંચો.

૯૫. ૨૬. નારકાદિરૂપે ને બદલે 'નારકાદિરૂપે' વાંચો.

૯૬. ૭. શુ' આ જાણ ને ધ્યાને 'શુ' આ જાણ' વાંચો.

૧૦૨. ૧. મનુષ્યનામકર્મ—નામકર્મની પ્રકૃતિ જેથી જીવ મરતે મનુષ્ય બને.

૧૦૨. ૧ મનુષ્યગોત્રકર્મ—ગોત્રકર્મના મૂળ બે ભેદ છે : ઉચ્ચ અને નીચ. એ મૂળ બે ભેદોના જ અનેક ઉપભેદો સમજી લેવા જોઈએ; જેવા કે મનુષ્ય અને દેવ એ ઉચ્ચમાં અને નરક અને તિર્થંચ નીચમાં.

[૬]

૧૦૩. ૨. બંધમોક્ષચર્યા—આ પ્રકરણમાં મુખ્યત્વે બંધ-મોક્ષ સંબંધ કે નહિ. એ ચર્ચાના વિષય છે.

ભારતીય દર્શનોમાં ચારાંકદશન જ એવું છે જેમા જીવના બંધ-મોક્ષના સ્વીકાર કરવામા નથી આવ્યો. અન્ય દર્શનોમાં તે સ્વીકૃત છે. સાંખ્યોએ બંધ-મોક્ષ સ્વીકાર્યા તો છે, પણ તે પુરુષને બદલે પ્રકૃતિમા સ્વીકાર્યા છે. પણ આ ભેદ તો પરિભાષાના છે, કારણ કે જેવટ તો પ્રકૃતિ અને પુરુષના વિવેક થંવા એ જ મોક્ષ છે એમ સાંખ્યા કહે છે. એટલે નાતપર્ય તો એ જ છે કે પુરુષ અને પ્રકૃતિની જે એકતા મનાઈ હતી તેનું સ્થાન વિવેક લે છે તે જ મોક્ષ છે. આ જ વસ્તુ અન્ય દર્શનોમાં પણ માન્ય છે. અન્ય દર્શનોએ ચેતન-અચેતનનો વિવેક—ચેતન અચેતનના બંધનો અજાણ એને જ મોક્ષ કહ્યો છે. તત્ત્વજ્ઞાન પ્રકૃતિનો ધર્મ હોય કે પુરુષનો, પણ એ અત્યંત આવશ્યક છે એમ તો સાં કોઈ સ્વીકારે જ છે. એટલે સાંખ્ય અને અન્ય દર્શનોમાં આ બાબતમાં પરિભાષાના જ ભેદ છે.

૧૦૩. ૮. 'સ વચ વિગુણઃ'—આ વાક્ય કયાનું છે તે જાણી શકાયુ નથી. પણ તે સાંખ્યમતની જાપવાળું છે એમાં સંશય નથી. કારણ કે સાંખ્યોને મતે આત્મામાં બંધ-મોક્ષ—સંસાર એમાનું કશું જ નથી મનાયુ, પરંતુ પ્રકૃતિમા એ બંધું મનાયુ છે. આ વાક્યની સાથે શ્વેતાશ્વતરનું " કર્માચક્ષઃ સર્વભૂતાચિવાણઃ જ્ઞાત્વી જેતા કેવલો મિર્ગુજઃ " ૬. ૧. એ વાક્ય તુલના કરવા જેવું છે.

૧૦૮. ૮. અજન્ય—જીવના જાન્ય અને અજન્ય એવા બે સ્વાભાવિક-પ્રકાર છે. અન્ય દર્શનોમાં 'અજન્ય' શબ્દનો પ્રયાગ હોય તોપણ ત્યાં તેનો અર્થ 'દુર્લભ્ય' જેવા જ લેવાનો હોય છે, જીવના આ પ્રકારે બે ભેદ જા માટ કરવામાં આવે છે તેનું કશું જ કારણ આપી શકાતું નથી, તેથી આચાર્ય સિદ્ધસેને આ બાબતને આગમગમ્ય એટલે કે અહંતુવાદાન્તર્ભન 'ગણી છે.

૧૦૯. ૮. ગાઠ ૧૮૨૭—આ ગાથામાં 'જન્યો મોક્ષે જનાથી સંસાર ખાલી થઈ જશે'

એવા આક્ષેપનો ઉત્તર આપ્યો છે કે જીવો અનંત છે તેથી તેમ બનશે નહિ. સંસારની સમાપ્તિ કદી પણ થશે કે નહિ, એવા પ્રશ્નના ઉત્તરમાં યોગભાષ્યકારે એ પ્રશ્ન અવગણીય છે એમ ઉત્તર આપ્યો છે, અને જણાવ્યું છે કે સંસારનો અંત છે કે નહિ, એમ ન કહી શકાય, પરંતુ કુશલનો સંસાર ક્રમે કરી સમાપ્ત થાય છે અને અકુશલનો સંસાર સમાપ્ત થતો નથી એમ કહી શકાય છે. સમસ્ત સંસાર વિશે એકતર નિર્ણય નથી દર્શી શકાતો. યોગભાષ્યની ટીકા ભારવતીમાં એક પ્રાચીન વાક્ય ઉદ્ધૃત કર્યું છે—**इदानीमिह सर्वत्र ज्ञानमन्तो-च्छेदः**—આનો અર્થ કે અત્યારની જેમ કદી પણ સંસારનો અત્યંત ઉચ્છેદ નથી. આની સાથે જૈન માન્યતાની તુલના કરવા જેવી છે. જૈન માન્યતા છે કે મમે ત્યારે તીર્થંકરને પૂછવામાં આવે, જવાબ એક જ મળશે કે ભવ્યોનો અનંતમો ભાગ જ સિદ્ધ થયો છે. જીવો અનંત છે અને તેનો અનંતમો ભાગ જ સિદ્ધો છે. અહીં ઉપનિષદનું પૂર્ણણ પૂર્ણમાવાહ પૂર્ણમેવાવશિષ્યતે—એ આર્થિક વાક્ય પણ ભારવતીએ ઉદ્ધૃત કર્યું છે અને એક બીજો પણ શ્લોક ઉદ્ધૃત કર્યો છે તે આ—

अत एव हि विद्वत्सु मुच्यमानेषु सर्वदा ।

ब्रह्माण्डजीवलोफानामनन्तत्वाद्दूरूपता ॥ જુઓ યોગભાષ્ય ૪. ૩૩.

૧૧૦. ૩૧. અયોગ્ય ન શકાય— તેને સુધારીને વાંચો—‘અયોગ્ય ન કદી શકાય.’

૧૧૧. ૨૭. ગા. ૧૮૩૯—મોક્ષને કૃતક ન માનવાની વાત જે આમાં કહી છે તે વિશે થોડો ખુલાસો જરૂરી છે.

બૌદ્ધો બધી વસ્તુને ક્ષણિક માને છે એટલે કે સસ્કૃત-કૃતક માને છે, પરંતુ તેમણે પણ નિર્વાણને તો અસસ્કૃત જ માન્યું છે. રાજ્ય મિલિન્દનો પ્રશ્ન હતો કે એવી કોઈ વસ્તુ છે જે કર્મજન્ય ન હોય, હેતુજન્ય ન હોય અને ઋતુજન્ય ન હોય. આના ઉત્તરમાં બહન નાગસેને જણાવ્યું છે કે આકાશ અને નિર્વાણ એ જે વસ્તુ એવી છે જે કર્મ કે હેતુ કે ઋતુથી ઉત્પન્ન નથી થતી. આ સાંભળીને નરત જ રાજ્ય મિલિન્દે પ્રશ્ન કર્યો કે તો પછી ભગવાને મોક્ષમાર્ગનો ઉપદેશ શા માટે આપ્યો? તેનાં અનેક કારણોની ચર્ચા શા માટે કરી? આના ઉત્તરમાં બહન નાગસેને જણાવ્યું છે કે મોક્ષનો સાક્ષાત્કાર કરવો અને તેને ઉત્પન્ન કરવો એ બન્ને જુદી વસ્તુ છે. ભગવાને જે કોઈ કારણો બતાવ્યાં છે તે મોક્ષનો સાક્ષાત્કાર કરવાનાં કારણો છે. મોક્ષને ઉત્પન્ન કરવાના કારણોની ચર્ચા ભગવાને નથી કરી. આ વસ્તુના સમર્થનમાં દૃષ્ટાંત આપ્યું છે કે કોઈ પણ મનુષ્ય હિમાલય સુધી પોતાના પ્રાકૃતિક બળથી પહોંચી તો શકે છે, પણ તે તેને તે જ બળથી ઉપાડીને અન્યત્ર મૂકી શકતો નથી. કોઈ મનુષ્ય નૌકાનો આશ્રય લઈને સામે તીરે જઈ તો શકે છે, પણ તે સામેના તીરને ઉપાડીને પોતાની પાસે કોઈ પણ પ્રકારે લાવી શકતો નથી. તે જ પ્રમાણે નિર્વાણનો સાક્ષાત્કાર કરવાનો માર્ગ ભગવાન દેખાડી શકે છે, પરંતુ નિર્વાણને ઉત્પન્ન કરનારા હેતુઓ બતાવી શકતા નથી. આનું કારણ એ છે કે નિર્વાણ એ અસસ્કૃત છે. જે સસ્કૃત હોય તે ઉત્પન્ન થઈ શકે છે. અસસ્કૃત વસ્તુ તો ઉત્પન્ન થઈ જ ન શકે.

વિશેષ ખુલાસો કરનાં બહન નાગસેને જણાવ્યું છે કે નિર્વાણ એ અસસ્કૃત હોવાથી તેને ઉત્પન્ન, અનુત્પન્ન, ઉત્પાદ, અતીત, અનાગત, પ્રત્યુત્પન્ન (વર્તમાન), ચક્ષુવિશેય, શ્રોત્રવિશેય, ધ્યાનવિશેય, ચિત્તાવિશેય, રૂપવિશેય—એવા કોઈ પણ શબ્દથી તેને કહી શકાતું નથી. છતાં એ

નિર્વાણને 'નથી' એમ કહી શકાતું નથી, કારણ કે તે મનોવિજ્ઞાનનો વિષય બને છે. વિશુદ્ધ એવા મન વડે તેનું અદ્ભુત ચર્ચા શકે છે. જેમ વાયુ એ દેખાતો નથી, તેનું સંબંધાન જાણી શકાતું નથી, હાથમાં પકડાતો નથી છતાં તે છે, તેજ પ્રમાણે નિર્વાણ પણ છે.

મિશ્નિન્દ પ્રશ્ન ૪. ૭. ૧૨-૧૫, પૃ. ૨૬૩ આ પ્રકારે નિર્વાણ એ અસંસ્કૃતરૂપે સર્વે ઔદ્ધ સંપ્રદાયોને માન્ય છે.

વેદાન્તને મતે પણ મોક્ષ કે નિર્વાણ એ ઉત્પન્ન કરવાનું નથી, પણ તેનો સાક્ષાત્કાર કરવાનો છે. આત્માના શુદ્ધસ્વરૂપ વિશેનું અજ્ઞાન કે મિથ્યાજ્ઞાન દૂર કરીને તેના શુદ્ધ સ્વરૂપનો સાક્ષાત્કાર કરવો એ જ મોક્ષ છે. એટલે વેદાન્તમતે પણ જે નિર્વાણનાં કારણોની ચર્ચા છે તે ઉત્પાદક નહિ, પણ પ્રાપક કારણોની છે, તેમ સમજવું જોઈએ.

આ જ માન્યતા અન્ય દર્શનોને પણ માન્ય છે, કારણ કે આત્માનું શુદ્ધ સ્વરૂપ આજન થઇ ગયું છે એમ સર્વસંમત છે. આત્મામાં વિકાર તો વૈદિક દર્શનને માન્ય નથી. વૈદિકમાં માત્ર કુમારિકામત મીમાંસાપક્ષ એક જ એવા પક્ષ છે જેને મતે આત્મા પરિણામી નિત્ય હોવાથી તેમાં વિકારનો સ્થાવ છે. જૈન દર્શન પણ આત્માને પરિણામી નિત્ય માને છે તેથી તેને મતે મોક્ષ કે નિર્વાણ કૃતક તેમજ અકૃતક બન્ને પ્રકારનું છે. પર્વાય દૃષ્ટિએ તેને કૃતક કહી શકાય છે, કારણ કે વિકારને નષ્ટ કરીને શુદ્ધાવસ્થા ઉત્પન્ન કરી છે. પરંતુ આત્મા અને તેની શુદ્ધાવસ્થા એ દ્રવ્યદૃષ્ટિએ વિભિન્ન નથી તેથી તેને અકૃતક પણ કહેવાય છે, કારણ કે અત્મા તો વિદ્યમાન હતો જ, તેને કાંઈ ઉત્પન્ન કર્યો નથી.

૧૧૩. ૩. સૌમત—મહાયાની ઔદ્ધો માને છે કે શુદ્ધ વાગ્વાર આ સંસારમાં જીવાના હિંદાર અર્થે આવે છે અને નિર્માણકાયને ધારણ કરે છે. આની સાથે મીનાના અવતારવાદનો સિદ્ધાન્ત તુલનીય છે.

૧૧૪. ૪. લોકના અમ્ર લાભમાં—મુક્તો લોકના અમ્ર લાભમાં મિશ્નિન્દ થાય છે. જૈનોનો એ સ્પષ્ટ સિદ્ધાન્ત છતાં ઘણા લેખકો જૈન મુક્તિ વિશે લખતાં લખી નાખે છે કે સિદ્ધના જીવો સતત ગમનશીલ છે. આ પ્રમતનું મૂળ સર્વદર્શનસમ્રદ્ધમાં રહેલું છે.

આત્માને વ્યાપક માનનારા સાંખ્ય, ન્યાય-વૈશેષિકાદિ દર્શનોને મતે મુક્તાવસ્થામાં લોકામ્ર સુધી ગમન કરીને ત્યાં સ્થિર થવાનો પ્રશ્ન જ રહેતો નથી. તે વ્યાપક હોવાથી સર્વત્ર છે. માત્ર શરીરનો સંબંધ આત્માથી છૂટી જાય છે.

ભક્તિમાર્ગીય સંપ્રદાયોને મતે મુક્ત જીવો વૈકુંઠ કે વિષ્ણુધામમાં વિષ્ણુના સાંનિધ્યમાં રહે છે.

હીનયાની ઔદ્ધો નિર્વાણનું કોઈ નિશ્ચિત સ્થાન જૈનોની જેમ માનતા નથી,—જુઓ મિશ્નિન્દ ૪. ૮. ૬૩, પૃ. ૩૨૦. પણ મહાયાની ઔદ્ધોએ તુલિત સ્વર્ગ, સુખાવલી સ્વર્ગ જેવાં સ્થાનોની કલ્પના કરી છે ત્યાં શુદ્ધ ગિરાજ છે, અને અવસરે નિર્માણકાય ધારણ કરીને અવતાર લે છે.

સિદ્ધીના નિવાસસ્થાનના વર્ણન માટે જુઓ—મહાવીર સ્વામીના અંતિમ હાલેસ ૫૦ ૨૫૧, અથવા ઉત્તરાખ્યન ૩૬, ૫૭-૬૨.

૧૧૪. ૨૬ 'જાજ જ' આ ગાથા આવશ્યકનિયુક્તિની છે—મા. ૬૫૭.

૧૧૫. ૪. સમસ્તમા સક્રિય છે—જે દર્શનોમાં આત્માને આપક માનવામાં આવ્યો છે તે દર્શનોમાં પરિસ્પંદાત્મક ક્રિયા માનવામાં આવી નથી, પણ જૈન દર્શનને મતે આત્મા સંકાય-વિકાસશીલ છે તેથી તેમાં પરિસ્પંદાત્મક ક્રિયાનો કશો જ વિરોધ નથી.

૧૧૫. ૬. ચિક્રમતે બહારે 'સક્રિય' વચ્ચે.

૧૧૫. ૧૨. પ્રથમ—યાય-તૈરેપિકાએ આત્મામાં એક પ્રમુખ નામનો મુખ્ય માન્ય છે અને તેમને મતે તે કર્મ-ક્રિયાથી તો વિગળ જ છે, કારણ કે તે મુખ્ય છે.

૧૧૬. ૩૧. 'ચિત્તં સત્ત્વં' આ કારિકા આચાર્ય ધર્મકૃતિર્નિર્મી છે તે તેના મૂળ રૂપમાં આવી છે :

નિત્યં સમ્યક્સત્ત્વં વા હેતોરન્યાનપેક્ષણાત્ ।

અપેક્ષાતત્ત્વ માવાનાં કાવાચિક્કસ્ય સંભવઃ ॥ પ્રમાણવાર્નિક ૩. ૩૪.

[૭]

૧૨૧. ૨. દેવચર્યા—ચાર્વાક સિવાયનાં ભારતીય બધાં દર્શનોએ દેવોનું અસ્તિત્વ સ્વીકાર્યું છે, એટલે દેવના અસ્તિત્વ વિશેનો સદેહ ચાર્વાકોને છે એમ સમજવું.

૧૨૧. ૧૩. વરસનારા—તે સ્થાને 'વસનારા' વચ્ચે.

૧૨૨. ૧૩. 'દેવો પ્રત્યક્ષ છે' આ કથન પણ આગમશ્રિત જ સમજવું જોઈએ, કારણ કે સૂર્ય અને ચંદ્રાદિ જ્યોતિષ્કોને દેવો માનીને અહીં દેવોનું પ્રત્યક્ષ છે એમ પ્રતિપાદન કરવામાં આવ્યું છે. પણ સૂર્ય-ચંદ્રાદિને દેવ માનવા કે નહિ, એમાં પણ સદેહને અવકાશ છે જ. શાસ્ત્રમાં જે તેમને દેવ કહેવામાં આવ્યા છે તે વસ્તુને સ્વીકારીને જ તેમને પ્રત્યક્ષ કહી શકાય. આ પ્રમાણે આગમશ્રુત છે : એ આગમશ્રુતને અનુમાન વડે આગળ પ્રામાણિક સિદ્ધ કરવાનો પ્રયત્ન કરવામાં આવ્યો છે.

૧૨૨. ૧૩. સમવસરણુમાં દેવો—કથાવત્સુ નામના બૌદ્ધ ગ્રન્થમાં પણ આ શ્લોકમાં દેવાગમન થાય છે એમ જણાવ્યું છે : ૪. ૭., ૫૦ ૨૮૩.

[૮]

૧૨૮. ૨. નારકચર્યા—આ ચર્યામાં પણ નારકોના અસ્તિત્વ વિશેનો જે સદેહ છે તે ચાર્વાકોનો જ પક્ષ છે એમ સમજવું જોઈએ, કારણ દેવોની જેમ નારકોને પણ અન્ય ભારતીય દર્શનોએ માન્યા જ છે.

૧૨૬. ૭. સર્વજ્ઞને પ્રત્યક્ષ છે—સર્વજ્ઞ-સાધક અનુમાનમાં પણ આ જ વસ્તુ કહેવામાં આવે છે કે સર્વજ્ઞને અતીન્દ્રિય પદાર્થોનું પ્રત્યક્ષ છે. અહીં નારકોનું અસ્તિત્વ સર્વજ્ઞ પ્રત્યક્ષથી સિદ્ધ કરવામાં આવ્યું છે. આમ વસ્તુતઃ સર્વજ્ઞત્વ અને નારક એ બન્ને સામાન્ય જોતા માટે સહા પરીક્ષ જ છે.

૧૨૬. ૨૪. ઇન્દ્રિયજ્ઞાન પરીક્ષા છે—અન્ય દાર્શનિકો ઇન્દ્રિયજ્ઞાનને લૌકિક પ્રત્યક્ષ કહે છે જ્યારે જૈનો તેને સાંવ્યવહારિક પ્રત્યક્ષ કહે છે અથવા પરીક્ષા કહે છે. અહીં તેની પરીક્ષાતાનું સમર્થન કરવામાં આવ્યું છે. પ્રત્યક્ષ શબ્દમાં જે 'અક્ષ' શબ્દ છે તેનો અર્થ જૈનો આત્મા કહે છે અને જે માત્ર આત્મસાપેક્ષ હોય તેને પ્રત્યક્ષ કહે છે. અન્ય દાર્શનિકો 'અક્ષ'

સમ્પન્નો અર્થ ધન્નિયો એવો કરે છે અને જે ધન્નિયજન્ય હોય તેને 'પ્રત્યક્ષ' અથવા તો 'બૌદ્ધિક' પ્રત્યક્ષ કહે છે.

[૯]

૧૩૪. ૧૫. પુણ્ય-પાપ વિશેના મતભેદો—જે પ્રકારના મતભેદો પ્રસ્તુતમાં વર્ણવ્યા છે તેમાં સ્વભાવવાદ અને પાપ-પુણ્યને પૃથક્ માનનારાઓ તો સર્વવિદિત છે, પણ માત્ર પુણ્ય કે માત્ર પાપ કે પુણ્ય-પાપનો ચંકર—એ પક્ષો કોના છે તે જાણવામાં આપ્યું નથી. અહીં જેવા પુણ્ય-પાપ વિશે વિકલ્પો છે તે વસ્તુને કોઈની માન્યતા છે કે માત્ર વિકલ્પો જ છે એ જાણવાનું પણ સાધન મળ્યું નથી. માત્ર આને એકાંશે મળતી દક્રીકત સાંખ્ય-કારિકાની વ્યાખ્યામાં સત્વાદિ ગુણોના વર્ણન પ્રસંગે મળે છે તેનો નિર્દેશ કરવા જોઈએ. માટે પૂર્વપક્ષ કયો છે કે સત્ત્વ-રજ-તમ એ ત્રણેને પૃથક્ શા માટે માનવાં? માત્ર એક જ ગુણ કેમ ન માનવો?—જુઓ સાંખ્ય કા. ૧૩ નું ઉત્થાન.

૧૪૫. ૧. યોગ—મન-વચન-કાયાના વ્યાપારને 'યોગ' કહે છે.

૧૪૪. ૩. મિથ્યાત્વ—અતત્ત્વને તત્ત્વ સમજવું તે અથવા તો વસ્તુનું યથાર્થ શ્રદ્ધાન ન કરવું તે 'મિથ્યાત્વ' છે.

૧૪૪. ૩. અવિરતિ—પાપપ્રવૃત્તિથી નિરૂત ન થવું તે 'અવિરતિ'. અર્થાત્ હિંસા, જૂઠું, ચોરી, અશ્લેષ્યર્થ-મિથ્યાચાર અને પરિગ્રહમાં પ્રવૃત્તિ કરતી તે.

૧૪૪. ૪. પ્રમાદ—આત્મવિરમરણ એ પ્રમાદ છે. કર્તવ્ય-અકર્તવ્યનુભાવ ન રાખવું તે.

૧૪૪. ૪. કષાય—ક્રોધ, માન, માયા, લોભ—એ ચારને 'કષાય' કહેવાય છે.

૧૪૪. ૧૮. અધ્યવસાય—આત્માના શુભાશુભ ભાવો-પરિણામો એ 'અધ્યવસાય' કહેવાય છે.

૧૪૪. ૩૧. લેશ્યા—કષાયાનુરજિત યોગના પરિણામોને 'લેશ્યા' કહે છે. તેના છ ભેદ છે : કૃષ્ણ, નીલ, કાપોત, તેજ, પદ્મ અને શુક્લ. તે ઉત્તરોત્તર વિશુદ્ધ છે. કૃષ્ણથી કાપોત સુધીની અશુભ અને તેજથી શુક્લ સુધીની શુભ લેશ્યા છે.

૧૪૪. ૩૧. ધ્યાન—ચાર છે : આર્ત, રોદ, ધર્મ અને શુક્લ. પ્રથમનાં જે અશુભ છે અને અંતિમ જે શુભ છે. અપ્રિય વસ્તુની પ્રાપ્તિ થયે તે દુઃખ ક્રમ થાય તેની સતત ચિંતા કરવી, દુઃખ દૂર કરવાની ચિંતા સેવવી, પ્રિય વસ્તુની પ્રાપ્તિ થઈ હોય તો તે ક્રમ બની રહે તેની ચિંતા કરવી, અપ્રાપ્તની પ્રાપ્તિ માટે સકલ્પ કરવા તે આર્તધ્યાન છે. હિંસા, અસત્ય, ચોરી અને વિષયસરક્ષણ માટે સતત ચિંતા સેવવી તે રોદધ્યાન છે. પીતરાગની આજ્ઞા વિશે વિચાર, દોષોના ત્વરણ અને તેથી છુટકારો ક્રમ થાય તેનો વિચાર, કર્મવિપાકની વિચારણા અને લોકસ્વરૂપનો વિચાર—એ પ્રકારના વિચારમાં લાગી જવું તે ધર્મધ્યાન છે. પૂર્વશ્રુતના જ્ઞાના અને કેવલીનું ધ્યાન શુક્લધ્યાન કહેવાય છે. આના વિશેષ વિવરણ માટે જુઓ તત્ત્વાર્થસૂત્ર ૯. ૨૭ થી.

૧૪૫. ૨. કાપોતી ચાદિ—ને બદલે 'કાપોતી આદિ' લેવો.

૧૪૫. ૮. સમ્યક્મિથ્યાત્વ—દર્શનમોહનીય કર્મના ત્રણ ભેદ છે—૧ મિથ્યાત્વમોહનીય—જેના ઉદયથી તત્ત્વોની યથાર્થ શ્રદ્ધા ન થાય તે; ૨ સમ્યક્મિથ્યાત્વ અથવા મિશ્રમોહનીય—

જેના ઉદય વખતે યથાર્થ શ્રદ્ધા કે અશ્રદ્ધા ન થાય પણ ડોલાયમ્બન સ્થિતિ રહે તે; ૩—સમ્યક્ત્વમોદનીય—જેનો ઉદય યથાર્થ શ્રદ્ધાનું નિમિત્ત તો બને પણ ઔપચારિક કે ક્ષાયિક પ્રકારની શ્રદ્ધા ન થવા દે તે.

૧૪૫. ૨૦. સંક્રમ—એક કર્મપ્રકૃતિના પરમાણુઓ બીજી સમગ્રીય કર્મપ્રકૃતિરૂપ બની જાય તે ‘સંક્રમ’ અથવા ‘સંક્રમણ’ કહેવાય છે; જેમકે સુખવેદનીય કર્મ પરમાણુ દુઃખ વેદનીયરૂપ બની જાય તે ‘સંક્રમણ’ કહેવાય છે.

૧૪૫. ૩૧. મુવબંધિની—જે કર્મપ્રકૃતિ પોતાના બંધનું કારણ વિદ્યમાન હોય તો અવશ્ય બંધને પામે તે ‘મુવબંધિની’ કહેવાય છે.

૧૪૬. ૧. અમુવબંધિની—જે કર્મપ્રકૃતિ પોતાના બંધનું કારણ હોવા છતાં બંધાય પણ પરી અને ન પણ બંધાય તે ‘અમુવબંધિની’ કહેવાય છે.

૧૪૬. ૧૫. ‘તેલ શાળીને’—આજ દૃષ્ટાંત જગવતી સૂત્રમાં પણ આપેલ છે; જુઓ જગવતી સાર, પૃ. ૪૩૬, શ્લોક ૧, ઉદ્દેશ ૬.

૧૪૬. ૧૭. કર્મવર્ગણા—સમાનગ્રામીય પુરુષોના સમુદાયને ‘વર્ગણા’ કહે છે. જેમકે સ્વતંત્ર એકક છૂટા પરમાણુઓ જે સંસારમાં છે તે પ્રથમ વર્ગણા કહેવાય છે; તેજ પ્રમાણે બે પરમાણુઓ મળીને જે રક્ષ બને છે તેવા રક્ષોની બીજી વર્ગણા; ત્રણ પરમાણુના બનેલા જેટલા રક્ષ છે તે બધા રક્ષોની ત્રીજી વર્ગણા; ચાર પરમાણુના બનેલા જે રક્ષો છે તે બધાની ચોથી વર્ગણા; આ પ્રમાણે એકાધિક પરમાણુવાળા રક્ષોની વર્ગણાઓની ગણતરી કરતાં કરતાં છેવટની જે સંખ્યા છે ત્યાંસુધીની વર્ગણાઓ ગણી લેવી જોઈએ. એ બધી સંખ્યાત વર્ગણાઓ થાય. ત્યાર પછીની અસંખ્યાત અણુવાળી વર્ગણાઓની ગણતરી કરીએ તો તે અસંખ્યાત વર્ગણાઓ બને ત્યાર પછી અનંત અણુઓવાળી વર્ગણાઓ અનંત થાય અને તેથી પણ આગળ અનંતાનંત અણુના બનેલ રક્ષોની વર્ગણાઓ અનંતાનંત બને. તેમાં હવે એ વિચારવું બાકી રહે છે કે જીવે કયા વર્ગણાને ગ્રહણ કરી શકે છે. બધી વર્ગણાઓમાં સૌથી સ્થૂળ વર્ગણા ઔદારિક વર્ગણા કહેવાય છે, જેને ગ્રહણ કરીને જીવ પોતાના ઔદારિક શરીરની રચના કરે છે. એ વર્ગણા સ્થૂળ કહેવાય છે છતાં એ વર્ગણામાં સમાવિષ્ટ રક્ષો અન્ય વૈક્રિયશરીરોગ્ય જે વર્ગણા છે તેના કરતાં ન્યૂન પરમાણુઓથી બનેલા છે. અર્થાત્ જીવને ગ્રહણયોગ્ય ન્યૂનતમ પરમાણુવાળા રક્ષોની જે વર્ગણા છે તે ઔદારિકવર્ગણા છે અને તેમાંના રક્ષો અનંતાનંત પરમાણુઓના બનેલા છે, પરંતુ અનંતાનંત પરમાણુઓથી બનેલા રક્ષોવાળી વર્ગણાઓ તો અનંતાનંત બેદવાળી છે. તેમાંની કઈ વર્ગણા ઔદારિક-યોગ્ય છે તેનો ખુલાસો શાસ્ત્રમાં બતાવવામાં આવ્યો છે કે જે વર્ગણાના રક્ષો અબલ્ય-જીવોની રાશિથી અનંતગણા અને સિદ્ધજીવોની રાશિના અનંતમાં ભાગ જેટલા પરમાણુઓથી બનેલા હોય છે તે ઔદારિક વર્ગણાના રક્ષો કહેવાય છે. આ સંખ્યા પણ ન્યૂનતમ પરમાણુના રક્ષોથી બનેલી ઔદારિક વર્ગણાની સમજાવી. તેમાં એક પરમાણુ વધારીને બનેલા રક્ષોની જે અનેક વર્ગણાઓ ઔદારિક શરીરને યોગ્ય છે તેની સંખ્યા અનંત છે. ઔદારિક-શરીરોગ્ય વર્ગણા પછી અનંત એવી વર્ગણાઓ છે જે વૈક્રિય શરીરને અયોગ્ય છે, અને તેના પછીની વર્ગણાઓ વૈક્રિય શરીરને યોગ્ય છે. આ પ્રકારે વચ્ચેની અગ્રહણયોગ્ય વર્ગણાને બાદ કરતાં જે ગ્રહણયોગ્ય વર્ગણાઓ છે તે આ પ્રમાણે છે : ઔદારિક વર્ગણા, વૈક્રિય

વર્મણ, અઘરક વર્મણ, સૈવલ વર્મણ, બાપવર્મણ, આસેત્રવાસવર્મણ, મનેવર્મણ અને કર્મવર્મણ. આ ઉપરથી જણાય છે કે કર્મવર્મણ સૌથી સૂક્ષ્મ પરિણામી પરમાણુઓની બનેલી છે તેથી તે સર્વાધિક સૂક્ષ્મ છે, પણ તેમાં રકષોમાં પરમાણુઓની સંખ્યા સર્વાધિક છે. આના વિશેષ વિવરણ આટે જુઓ વિશેષાં ગાં ૬૩૬-૬૩૬ અને પચમ કર્મ-અંશ ગાં ૭૫-૭૬.

૧૪૬. ૨૫. ઉપશમએણી—ગોઠનીય કર્મના ક્ષય નહિ પણ ઉપશમ જે એણીમાં કરવામાં આવે તે ‘ઉપશમ એણી’ કહેવાય છે. તેનો ક્રય આવો છે. સર્વ પ્રથમ અનન્તાનુબંધી કષાયનો ઉપશમ થાય છે; ત્યાર પછી મિથ્યાત્વ, સમ્યક્મિથ્યાત્વ અને સમ્યક્ત્વનો; પછી નયુંસકનેદનો; પછી ઓવેદનો છે; પછી હાસ્ય, રતિ, અરતિ, શોક, ભય અને જુલુસાનો; પછી પુરુષવેદનો; પછી અપ્રત્યાખ્યાનાવરણ અને પ્રત્યાખ્યાનાવરણ ક્રોધનો; પછી સંજ્વલન ક્રોધનો; પછી અપ્રત્યાખ્યાનાવરણ—પ્રત્યાખ્યાનાવરણ માનનો, પછી સંજ્વલન માનનો; પછી અપ્રત્યાખ્યાનાવરણ—પ્રત્યાખ્યાનાવરણ માયાનો; પછી સંજ્વલન માયાનો; પછી અપ્રત્યાખ્યાનાવરણ—પ્રત્યાખ્યાનાવરણ લોભનો; અને છેવટે સંજ્વલન લોભનો ઉપશમ થાય છે.

૧૪૭. ૧૫. જીવનું જીવું ને બહેને ‘જીવનો જીવો’ વાંચો.

૧૪૭. ૨૦. પ્રકૃતિ—કર્મના સ્વભાવને ‘પ્રકૃતિ’ કહે છે, જેમકે જ્ઞાનાવરણ કર્મનો સ્વભાવ છે કે તે જ્ઞાનનું આવરણ કરે.

૧૪૭. ૨૦. સ્થિતિ—કર્મનો આત્મા સાથે જેટલા કાળ સુધી સંબધ બની રહે તે તેની ‘સ્થિતિ’ કહેવાય.

૧૪૭. ૨૦. અનુભાગ—કર્મની તીવ્ર-મદભાવે વિપાક દેવાની શક્તિને ‘અનુભાગ’ કહેવાય છે.

૧૪૭. ૨૧. પ્રદેશ—કર્મના જેટલા પરમાણુઓ આત્મા સાથે સંબધ થાય છે તે તેના ‘પ્રદેશો’ કહેવાય છે.

૧૪૭. ૨૪. રસાવિભાગ—કર્મના વિપાકની મન્દતમ માત્રાને રસાવિભાગ કહે છે. એ માત્રા કર્મના ઉત્તરોત્તર જે મન્દતર આદિ પ્રકારો છે તેને માપવાના એકમ તરીકે કામ આવે છે.

[૧૦]

૧૫૨. ૨ પરલોકધર્મ્યા—આ વાદમાં કસી જ નવી હકીકત નથી; માત્ર પ્રથમ જે કહેવાય ગયું છે તેની જ પુનરાવૃત્તિ મોટે ભાગે છે.

૧૫૮. ૯. સંતાના ઘડાને—આની સાથે આચાર્ય સમતજ્ઞની નિમ્ન કારિકા પુલનીય છે :

ઘટમૌલિયુવર્ણાર્થો નાશોત્પાદસ્થિતિષ્વચમ્ ।

શોકપ્રમોદમાપ્યસ્ય જનો વાત્તિ સહેતુકમ્ ॥

આત્મીમાંસા પદ

[૧૧]

૧૫૯. ૨. નિર્વાણધર્મ્યા—નિર્વાણના અસ્તિત્વની શંકાનો આધાર મીમાંસાદર્શનની

વૈદિક કામકાંડ, ઇવનમર્થ'ત કહ્યું આશ્ચર્ય છે—એ માન્યતા છે. આવી શંકા ન્યાયકર્તાનર્થે થઈ શકે નહીં. આથી જ. ૧. ૫૬ નું સાધ્ય અને બીજી શીકાઓ જુઓ.

૧૬૦. ૧. દીપનિર્વાણ—

સૌંદર્યના સ્થોકને મળતી માયા માધ્યમિક ઘટિમાં ઉદ્ભૂત છે તે આ પ્રમાણે :

અથ પંચિનુ કશ્ચિ માર્ગતે કુલઽયમ્માગતુ કુવ્ર યાતિ વા ।

વિદિશી વિદિશ સર્વિ માર્ગનો નાગતિનાંત્ય ગતિશ્ચ લભ્યતિ ॥

માધ્યમિકઘટિ ૫૦ ૨૧૬

ચતુઃશતકની ઘટિ (૫. ૫૬)માં નિર્વાણ એ નામ માત્ર છે, પ્રતિજ્ઞા માત્ર છે, વ્યવહાર માત્ર છે, સંઘટિ માત્ર છે, એમ જણાવ્યું છે. અને ચતુઃશતક (૨૨૧) માં તે કહ્યું છે કે—

સ્કન્ધાઃ સન્તિ ન નિર્વાણે પુદ્ગલસ્ય ન સંભવઃ ।

યત્ર દૃષ્ટં ન નિર્વાણં નિર્વાણં તત્ર કિં ભવેત્ ॥

બોધિચર્યાવતારપંજિકામાં—નિર્વાણ=હપ્પામઃ પુનરુત્પત્તિધર્મકલ્પવા આશ્ચર્યક—હમુષ્ણેદ્દ્યર્થઃ (૫૦ ૩૫૦) એમ જણાવ્યું છે તે પણ દીપનિર્વાણ પક્ષનું જ સમર્થન છે. વળી બોધિચર્યાવતારમાં (૬. ૩૫) જે કહ્યું છે કે—

યદા ન માલો નામાલો મતેઃ સંતિષ્ઠતે પુરઃ ।

તદાન્યગચમાણેન નિરાકૃત્વા પ્રશામ્યતિ ॥

તે પણ દીપનિર્વાણ પક્ષનું જ સમર્થન છે. તેની વ્યાખ્યામાં કહ્યું છે કે—બુદ્ધિઃ પ્રશામ્યતિ હપ્પામ્યતિ સર્વવિકલ્પોપશમાત્ નિરિન્દન-મહાનિવૃત્તિર્નિવૃત્તિઃ ?) મુપવાતીત્વર્થઃ ૫૦ ૪૧૮

છતાં પણ ચત્તપાદીને મતે નિર્વાણ એ સર્વથા અભાવરૂપ છે એમ પણ કહી શકાય નહિ, કારણ કે તે પરમાર્થતત્ત્વ તો છે જ; જેનું વર્ણન બોધિચર્યાવતારપંજિકામાં આ પ્રમાણે છે.

બોધિઃ બુદ્ધત્વેકાને કલ્પમાત્રવેવિકલ્પમ્ અનુપજ્ઞાનિરુદ્ધમ્ અનુચ્છેદમશાશ્વતત્ત્વ, સર્વપ્રપચ્ચ વિનિર્મુલ્કમ્ આકાશપ્રતિસર્મ ધર્મકાયાલ્લં પરમાર્થતત્ત્વમુચ્યતે । एतदेव च प्रज्ञापारमिता-
શૂન્યતા-તથતા-મૂનકોટિધર્મશાત્વાદિસાધ્દેન સંઘતિમુપાદાય અભિગ્રીયતે — ૫૦ ૪૨૧

નાગસેને મિલિન્દપ્રશ્ન (૫. ૭૨) માં નિર્વાણને નિરોધરૂપ કહ્યું છે છતાં પણ તે તેને સર્વથા અભાવરૂપ નહિ પણ 'અસ્તિધર્મ' કહે છે (૫. ૨૬૫). વળી નિર્વાણ એ સુખ છે એમ પણ કહે છે (૫૦ ૭૨), એટલું જ નહિ, પણ તેને 'એકાંત સુખ' કહે છે (૫૦ ૩૦૬). તેમાં દુઃખનો લેશ પણ નથી. અસ્તિ છતાં નિર્વાણનું રૂપ, સંસ્થાન, વય, પ્રમાણ એ બધું બતાવી શકાતું નથી, એમ નાગસેને સ્વીકાર્યું છે (૫૦ ૩૦૬).

૧૬૦. ૧૬. એકશ્વ—આ પક્ષ જૈનોને માન્ય છે.

૧૬૨. ૫. વ્યાપક—જેનો વિસ્તાર વધારે હોય તેને વ્યાપક કહે છે અને જેનો વિસ્તાર નહીં હોય તેને વ્યાપ્ય કહે છે, જેમકે રૂક્ષત્વ અને આમ્રત્વ. આમાં રૂક્ષત્વ એ વિસ્તૃત છે, વ્યાપક છે, બીજા આમ્રત્વ એ રૂક્ષત્વથી વ્યાપ્ત છે. આમ હોવાથી જ્યાં રૂક્ષત્વ ન હોય ત્યાં

આત્મત્વ પ્રભુ ન હોય, પરંતુ ભૂત આત્મત્વ હોય ત્યાં વ્યક્તિ અવશ્ય હોવાનું, એટલે આત્મત્વને હેતુ બનાવી વ્યક્તિને સાધ્ય બનાવી શકાય છે, પ્રભુ તેથી બિલકુલ સાધ્ય-સાધનભાવ બની શકતો નથી.

૧૧૨. ૨૧. પ્રત્યક્ષ-સાધ્ય-પ્રત્યક્ષ એટલે વિનાશ. ધ્વજનો વિનાશ થવાથી જો તેનો અભાવ થયો તે પ્રત્યક્ષ-સાધ્ય કહેવાય છે. એટલે કે હીંકરા એ ધ્વજનો પ્રત્યક્ષ-સાધ્ય છે.

૧૧૧. ૬. અધ્યાત્મિક-આ શંકા નૈયાયિક-વૈશેષિકના મતને અનુસરીને છે તેમને મતે મોક્ષમાં સુખ કે જ્ઞાન આત્મામાં નથી.

૧૧૮. ૧૨. સ્વતંત્ર સાધન-જે સાધન-હેતુ વડે સ્વેષ્ટ વસ્તુની સિદ્ધિ કરવામાં આવે તે સ્વતંત્ર સાધન છે, પરંતુ જો હેતુ વડે સ્વેષ્ટ વસ્તુની સિદ્ધિ નહિ પરંતુ પરવાહીને અનિષ્ટ-ની આપણિ માત્ર હેવામાં આવે તે પ્રસંગસાધન છે.

વૃદ્ધિપત્ર

(૧) આચાર્ય જિનભદ્રની કૃતિઓમાં એક ચૂર્ણિનો ઉમેરો કરવો જોઈએ. એ ચૂર્ણિ અનુયોગ દ્વારના શરીર પદ ઉપર છે જેનો અક્ષરશઃ ઉતારો જિનદાસની ચૂર્ણિ અને હરિભદ્રની ત્રિતિમાં થયેલો છે.

(૨) ‘વિશેષાવશ્યક ભાષ્ય’ની ટીકાઓમાં શ્રી. મહાયગિરિકૃત ટીકાની પણ ગણના કરવી જોઈએ, એનો ઉદ્દેશ્ય સ્વયં મહાયગિરિએ પ્રજાપનાની ટીકામાં કહેલ છે એ ટીકાની પ્રતિ સુલભ હોવાનો સંભવ છે.

(૩) સામાન્ય રીતે નિયુક્તિકાર તરીકે આ ભદ્રાકૃત ગણીના છે, તેમનો સમય મુનિશ્રી પુણ્યવિજયજીના લેખને આધારે પ્રથમ પ્રસ્તાવનામાં સ્પષ્ટવામાં આવ્યો છે પણ નિયુક્તિ નામના વ્યાખ્યાત્રીઓની રચના બહુ પહેલેથી ચાલતી આવી છે એના પુરાવા તરીકે અહીં શ્રી અગસ્ત્યસિંહની ચૂર્ણિનો નિર્દેશ કરી શકાય. આ ચૂર્ણિ અત્યાર લગી નામથી પણ જ્ઞાન ન હતી, પણ તે જ્ઞેસવમીરના ભડારમાંથી ઉક્ત મુનિશ્રીને ગયે વર્ષે મળી છે. એ ચૂર્ણિ દશવૈકાલિકસૂત્ર ઉપર છે જેમાં દશવૈકાલિક ઉપર લખાયેલ એક વૃત્તિનો પણ નિર્દેશ છે, એ ચૂર્ણિમાં વ્યાખ્યાન કરેલી ગાથાઓ જિનદાસની ચૂર્ણિમાં પણ એની એ છે. હરિભદ્રીય વૃત્તિઓમાં આ ગાથાઓ ઉપરાંત બીજી પણ નિયુક્તિ ગાથાઓ છે. અગસ્ત્યસિંહનો સમય માધુરી વાચના અને વાણબી વાચના વચ્ચે ક્યાંક આવે છે. અગસ્ત્યસિંહે સ્વીકારેલો સૂત્ર-પાઠ શ્રીદેવદર્શિગણિએ સ્થિર કરેલ સૂત્રપાઠ કરતાં જુદો જ છે, એથી એમ પણ કહી શકાય કે માધુરી या नागावूर्णीय વાચનાસમન તે સૂત્રપાઠ હોય. તેથી એમ કહી શકાય કે અગસ્ત્ય-સિંહની ચૂર્ણિમાં આવેલો નિયુક્તિભાગ જૂનો છે. અલ્પજ્ઞ, નવી રચાયેલી નિયુક્તિમાં જૂની નિયુક્તિ સમાઈ જાય છે. તેથી જેમ ચૂર્ણિત્રીઓની રચનાપરંપરા જિનદાસ પહેલાંથી ચાલી આવી છે તેમ નિયુક્તિની બાબતમાં પણ બન્યું છે આ જોતાં એમ પણ વિચાર આવે છે કે ચતુર્દશપૂર્વી ભદ્રાકૃતએ નિયુક્તિઓ રચ્યાની પરંપરામાં કાંઈક તથ્ય તો અવશ્ય હોવું જોઈએ.

(૪) જીતકંપની ચૂર્ણિના કર્તા તરીકે જહલ્લેત-સમાસવૃત્તિના રચયિતા વિક્રમના બારમા સૈકામાં વર્તમાન સિદ્ધસેનસૂરિનો ઉદ્દેશ્ય સંભવ તરીકે પ્રસ્તાવના પૃ. ૪૪ ઉપર પ્રથમ કરવામાં આવ્યો છે. પણ જીતકંપ એ આગમિક ત્રય છે એ જોતાં એમ લાગે છે કે તેની ચૂર્ણિના કર્તા કોઈ આગમિક હોવા જોઈએ. એવા આગમિક એક સિદ્ધસેન ક્ષમાશ્રમજીનો નિર્દેશ પચ-કંપ ચૂર્ણિ તેમજ હરિભદ્રીય વૃત્તિમાં આવે છે. સંભવ છે કે જીતકંપ ચૂર્ણિના કર્તા આ ક્ષમાશ્રમજી સિદ્ધસેન હોય. આ સ્થાન એક વિકલ્પ પૂરવું છે.

(૫) ક્ષેત્રસમાસક્ષિના કર્તા તરીકે હરિભદ્રનો નિર્દેશ અને તેમનો સમય ૧૧૮૫ પ્રસ્તાવનામાં દર્શાવાયેલ છે. પરંતુ જેસલમીરની તાડપત્રીય પ્રતિ જે અત્યાર લગીમાં મળેલ એ ક્ષિત્તી નકલોમાં સૌથી પ્રાચીન છે તેમાં ૧૧૮૫નો નિર્દેશ નથી, માત્ર પંચાશીસ્ત્યક અક્ષરો રચેલ છે, એટલે “જૈન સાહિત્યનો ઇતિહાસ”ને આધારે નિર્દેશાયેલ ૧૧૮૫ નો સમય પુનર્વિચારણા માગે છે.

(૬) પ્રસ્તાવનામાં કહેવામાં આવ્યું છે કે આ. હેમચંદ્ર મલધારીના હસ્તાક્ષરની નકલ ખંભાતના બંડારમાં છે, પણ એ પ્રતિની પ્રશસ્તિમાં વપરાયેલ વિશેષણો જોતાં એમ લાગે છે કે તે પ્રતિ મલધારીના હસ્તની ન પણ હોય હા, તેમણે ખીળ કોઈ પાસે સામે લખાવી હોય તો તે લખનારે તેમાં વિવેચના યોજવા હોય તેથી હસ્તલિપિનો પ્રશ્ન પુનર્વિચારણા માગે છે.

—સુખલાલ



વિશેષાવશ્યકલાખ્યાન્તર્ગત ગણધરવાદની ગાથાઓ

પ્રસ્તુત પાઠમાં આચાર્ય મલધારી હેમચંદ્રે પોતાની વિશેષાવશ્યકલાખ્યની વ્યાખ્યામાં ગણધરવાદમાં જે ગાથાઓની વ્યાખ્યા કરી છે અથવા જે ગાથાઓ ઉદ્ધૃત કરી છે તેનો જ સમાવેશ કર્યો છે, કારણ કે આ પુસ્તકમાં છપાયેલ ગુજરાતી અનુવાદ ઉક્ત વ્યાખ્યાના આધારે જ કરાયો છે

ઉક્ત ગાથાઓના પાઠની શુદ્ધિનો આધાર ત્રણ પ્રતો છે —

૧. મુ૦ = વિશેષાવશ્યકલાખ્યની મલધારીકૃત વ્યાખ્યા.
૨. કો૦ = વિશેષાવશ્યકલાખ્યની કૌટ્યાચાર્યકૃત વ્યાખ્યા.
- ૩ તા૦ = જેસલમેરસ્થિત તાડપત્ર ઉપર લખેલ વિશેષા૦ ની પ્રતિ ઉપરથી પ૦ મુનિશ્રી પુણ્યવિજયજી મહારાજે પ૦ અમૃતલાલ દ્વારા કરાવેલી નકલ

સામાન્ય રીતે તાડપત્ર પ્રાચીન અને શુદ્ધ હોવાથી તેમાં મળતા પાઠોને જ પ્રાધાન્ય આપ્યું છે. જ્યાં સ્થનાભેદ અથવા અર્થભેદને કારણે પાઠાન્તરો છે તેની નોંધ લીધી છે; પણ સામાન્ય રીતે વર્ણવિકારને કારણે જે પાઠાન્તરો છે તેની નોંધ લીધી નથી.

[૧]

जीवे तुह संदेहो पचक्ख जण घेप्पति घडां व ।

अचंतापचक्खं च गच्छि लोए खपुणं व ॥ १५४९ ॥

ण य सोऽणुमाणगम्भो जम्हा पचक्खपुव्वयं तं पि ।

पुव्वोवळ्ढसबंघमरणतो ल्खाल्लिणीणं ॥ १५५० ॥

ण य जीवल्लिसंबंघदरिसिणमभू जतो पुणो सरतो ।

तल्लिगदरिसणातो जीवे संपच्चओ होज्जा ॥ १५५१ ॥

णागमगम्भो वि ततो भिज्जति जं णागमोऽणुमाणातो ।

ण य कासइ पचक्खो जीवो १जस्सागमो वयणं ॥ १५५२ ॥

जं चागमा विरुद्धा परोष्परमतो वि संसओ जुतो ।
 सव्यप्पमाणविमयातीतो जीवो त्ति ^१ते बुद्धी ॥ १५५३ ॥
 गोतम ! पच्चक्खो च्चिय जीवो जं समयातिविण्णाण ।
 पच्चक्ख च ण सज्ज जघ सुह-दुक्ख ^२सदेहम्मि ॥ १५५४ ॥
 कतवं करेमि काहं चाहमहंपच्चयादिमातो य ।
 अण्णा सप्पच्चक्खो ^३तिकाल्पज्जोवदेसातो ॥ १५५५ ॥
^४किह पडिवण्णमहं ति य किमत्थि त्ति मसओ किध णु ? ।
 सइ संसयम्मि वाज्यं ^५कस्साहंपच्चओ जुतो ॥ १५५६ ॥
 जत्ति णत्थि ससयि च्चिय किमत्थि णत्थि त्ति संसओ कस्स ? ।
 संसइते व मरुवे गोतम ! विमममयं होज्जा ॥ १५५७ ॥
 गुणपच्चक्खत्तणतो गुणी वि जीवां घडो व्य पच्चक्खो ।
 घडओ वि घेयति गुणी गुणमेत्तग्गहणतो जम्हा ॥ १५५८ ॥
 अण्णोण्णो व्व गुणी होज्ज गुणेहिं जत्ति णाम सोऽण्णो ।
 णणु गुणमेत्तग्गहणे घेयति जंओ गुणी सक्खं ॥ १५५९ ॥
 अध अण्णो तो एवं गुणिणो ण घडातयो वि पच्चक्खा ।
 गुणमेत्तग्गहणातो जीवम्मि कतो विपारोऽयं ? ॥ १५६० ॥
 अध मण्णसि अत्थि गुणी ण तु देहत्थतरं तओ वित्तु ।
 देहे णाणातिगुणा मो च्चिय ^६ताणं गुणी जुतो ॥ १५६१ ॥
 णाणादयो ण देहस्स ^७मुत्तिमत्तातितो घडस्सेव ।
 तम्हा णाणातिगुणा जस्स स देहाधियो जीवो ॥ १५६२ ॥
 इय तुह देसेणायं पच्चक्खो सव्यधा महं जीवो ।
 अविहत्तणाणत्तणतो तुइ विण्णाण व पडिवज्ज ^८ ॥ १५६३ ॥
 एवं चिय परदेहेऽणुमाणतो गण्ह जीवमत्थि ति ।
 अणुवित्ति-णिवित्तीतो विण्णाणमयं मरुवे व्व ^९ ॥ १५६४ ॥

१. तो - मु० । २. दुक्खा - मु० । ३. "कज्जावएसाओ - को० । ४. कह - को० मु० ।
 ५. अस्सा - को० । ६. तेसिं मु० को० । ७. देहस्सऽयु - को० । ८. पडिवज्जा मु० ।
 ९. सक्खं व ता० ।

૧જં ચ ણ લિંગોહિ સમં મળ્લસિ લિંગી જતો પુરા ગહિતો ।
સંગં સસેણ વ સમં ણ લિંગતો તોઽણુમેયો સો ॥ ૧૫૬૫ ॥

૨સોઽણેગંતો જગ્ગહા લિંગોહિ સમં ણ દિટ્ઠુલ્લો વિ ।
ગહ્લિંગદરિસણાતો ગહોઽણુમેયો સરીરમ્મિ ॥ ૧૫૬૬ ॥

૩દેહસ્સત્થિ વિધાતા પતિણિયતાકારતો ઘટ્ઠસ્સેવ ।
અક્કલાણ ચ કરણતો દણ્ડાતીણ કુલાલો વ્વ ॥ ૧૫૬૭ ॥

૪અત્થિંદિયવિસયાણ આદાણાદેયભાવતોઽવ્વસં ।
કમ્માર ફવાદાતા લોળ ૫સંદાસ—લોહાણ ॥ ૧૫૬૮ ॥

મોત્તા દેહાદીણં મોજ્જત્તણતો ણરો વ્વ મત્તસ્સ ।
સંપ્રાતાતિત્તણતો અત્થિ ય અત્થી ૬ઘરસ્સેવ ॥ ૧૫૬૯ ॥^૭

૮જો કત્તાતિ સ જીવો સજ્જવિકુલ્લો તિ તં મતી હોજ્જા ।
મુત્તાતિપસંગાતો તણ્ણો સંસારિણોઽ^૯દોસો ॥ ૧૫૭૦ ॥

અત્થિ ચ્ચિય તે જીવો સસયતો સોમ્મ થાણુપુરિસો વ્વ ।
જં સંદિદ્ધં ગોતમ ! તં તત્થણ્ણત્થ વત્થિ ધુવં ॥ ૧૫૭૧ ॥

૧૦^{૧૦}એવં ણામ ત્રિસાણં સ્વરસ્સ પત્તં ણ તં સ્વેરે ચેવ ।
અણ્ણત્થ તદત્થિ ચ્ચિય એવં વિવરીતગાદે વિ ॥ ૧૫૭૨ ॥

અત્થિ અજીવવિવક્કમ્મો પડિસેધાતો ઘડોઽઘટ્ઠસ્સેવ ।
ણત્થિ ઘડોતિ ૧૧વ જીવત્થિત્તપરો ણત્થિસહોઽ^{૧૨}ય ॥ ૧૫૭૩ ॥

અસતો ણત્થિ ણિસેધાં સંજંગાતિપડિસેધતો સિદ્ધં ।
સંજંગાતિચતુક્કં પિ મિદ્ધમત્થંતરે ણિયત ॥ ૧૫૭૪ ॥

જીવોતિ સત્થયમિતં સુદ્ધત્તણતો ઘડાભિધાણં વ ।
જેણત્થેણ સયત્થં સો જીવો અધ મતી હોજ્જ ॥ ૧૫૭૫ ॥

અલ્યો દેહો ચ્ચિય સે તં ણો પજ્જાયવયણમેતાનો ।
ણાણાદિગુણો ય જતો મણિનાં જીવો ણ દેહોતિ ॥ ૧૫૭૬ ॥

૧. અહીં તાં પ્રતિમાં પ્રશ્નકર્તાના અર્થવાળા ચોદક શબ્દનું સંક્ષિપ્ત રૂપ ચોં મૂકેલું છે. તે જ પ્રમાણે આં શબ્દ આચાર્યના વાચક છે તે પણ આચાર્યના કથનની શરૂઆતમાં તાં પ્રતિમાં મૂકેલો છે. ૨. આં—તાં । ૩. જુઓ ગાં ૧૬૬૭. ૪. જુઓ ગાં ૧૬૬૮ । ૫. સંદાસ કોં મું । ૬. ઘટ્ઠસ્સેવ તાં । ૭. જુઓ ગાં ૧૬૬૯ । ૮. જુઓ ગાં ૧૬૭૦ । ૯. જો દોસો — મું । ૧૦. ચોં તાં । ૧૧. ય તાં । ૧૨. સહો ય તાં ।

जीवोऽपि वयो सच्च मव्ययणातोऽवसेसवयणं व ।

सव्ययणवयणतो वा अणुमतसव्ययणवयणं १व ॥ १५७७ ॥

भयरागमोहदोषाभावतो २ सच्चमणतिवाति च ।

सव्वं चिय मे वयण जाणयमज्झयवयणं व ॥ १५७८ ॥

३किञ्च सव्ययणु त्ति मती जेणाहं सव्वससयच्छेत्ता ४ ।

पुच्छसु व जं ण याणमि जेण व ते पच्चओ होज्जा ॥ १५७९ ॥

एवमुक्त्वा योगलिङ्गं गीतम् ! सव्ययमाणममिह ।

संसारितरथावतरतातिभनं मुणे जीवं ॥ १५८० ॥

५जति पुण सं एगो चिय ह्वेज वामं व सव्वपिडेसु ।

६गीतम् ! ७तमेगलिङ्ग पिडेसु तथा ण जीवो यं ॥ १५८१ ॥

णाणा जीवा कुंभातयां च भुवि लक्ष्मणातिभेदातां ।

सुह-दुस्व-वध-मोक्खाभावो य जनां तदेगते ॥ १५८२ ॥

जेणोवयोगलिङ्गो जीवो भिण्णो य सं पतिसरीरं ।

उवयोगो उक्करिसावगरिसतां तेण तेऽणता ॥ १५८३ ॥

८एगते सव्यगतततां ण ९मोक्खादया णमस्सेव ।

कत्ता भोत्ता मता ण य संसारी जघाऽज्जामं ॥ १५८४ ॥

एगते णमि सुही बहूववातां त्ति देमणिरुथा च ।

बहुतरबद्धतणतां ण य मुक्को देममुक्को च ॥ १५८५ ॥

जीवां तणुमेत्तथो जघ कुंभो तग्गुणावल्लभातां ।

अधवाऽणुवल्लभातां भिण्णमि णडे पडम्सेव ॥ १५८६ ॥

तम्हा कत्ता भोत्ता वथां मोक्खो सुहं च दुस्व च ।

मसरणं च बद्धतामव्यगततसु जुत्ताइं ॥ १५८७ ॥

गीतम् ! वेदपदाण इमाणमर्थं च तं न याणासि ।

ज विण्णाणघणो चिय भूतेहितं समुत्थाय ॥ १५८८ ॥

१. वा ता० । २. ० भावाभ्यो को० मु० । ३. कद् को० मु० । ४. ० च्छेई को० मु० । ५. चो० ता० । ६. आ० ता० । ७. तदेग - को० मु० । ८. एगं ता० । ९. मोक्खा० को० मु० ।

मण्णमि मज्जगेसु व मनभावो भूतसमुदयवृत्तां ।
 विण्णाणमेत्तमाता भूतेऽणुविणस्सति स भूयां ॥ १५८९ ॥
 अत्थि ण य पेच्चसण्णा जं पुञ्चभवेऽमघाणममुओ त्ति ।
 जं भणितं ण मवातो भवंतरं जाति जीवो त्ति ॥ १५९० ॥
 गोतम ! पत्तयमेतं मण्णतो णन्धि मण्णसे जीवं ।
 वक्कंतरेसु य पुणो^१ भणितो जीवो जमत्थि त्ति ॥ १५९१ ॥
 अग्गिहवणातिकिरियाफलं तो मसयं कुणसि जीवे ।
 मा कुरु ण पदत्थोऽयं इमं पदत्थ णिसामेहि ॥ १५९२ ॥
 विण्णाणातोऽण्णो विण्णाणघणो त्ति सव्वसो^२ वाऽवि ।
 स भवति भूतेहितो घडविण्णाणादिभावेण ॥ १५९३ ॥
 ताइं त्रिय भूताइं सोऽणुविणस्सइ विणस्समाणाइं ।
 अत्थनरोधयोगे कमसो विण्णेयभावेणं ॥ १५९४ ॥
 पुञ्चावरविण्णाणोत्रयोगतो विगममभवसमात्रो ।
 विण्णाणसंततीए विण्णाणघणोऽयमविणारसा ॥ १५९५ ॥
 ण य णाणसण्णाऽवतिट्ठते संपनोवयोगातो ।
 विण्णाणघणाभिकवो जीवोऽयं वेदपत्त^३विहितो ॥ १५९६ ॥
 एवं पि भूतधम्मो णाणं तत्त्वावभावतो बुद्धी ।
 तण्णो तदभावम्मि वि जं णाणं वेनसमयम्मि ॥ १५९७ ॥
 अत्थमिते आतिच्चे चन्दे संतासु अग्गिवायासु ।
 किजोतिरयं पुरिसो ? अण्णज्जोति त्ति णिहिट्ठो ॥ १५९८ ॥
 तदभावे भावातो भावं चा^४भावत्रो ण तद्धम्मो ।
 जय घडभावाभावं विवज्जयानो पटो भिन्नो ॥ १५९९ ॥
 एसि वेतपटाण ण तमत्थं वियसि अधव सव्वेसि ।
 अत्थो कि होज्ज सुती विण्णाणं वत्थुमेनो वा ॥ १६०० ॥
 जाती दव्व किरिया गुणोऽधवा संसओ स^५ चायुत्तो ॥
 अयमेवेति ण वाऽयं ण वत्थुधम्मो जतो जुत्तो ॥ १६०१ ॥

१ पुण ता० । २. सव्वओ वावि सु० । ३. वेयपवभिहिओ सु० को० । ४. वामा० ता० । ५. संसओ तवाजुत्तो सु० को० ।

સઘ્ય ચિય સઘમયં સપરપજ્જાયતો જનો ણિયતં ।
 સઘમસઘમયં ^૧પિ ય ત્રિચિત્તરૂપં ત્રિવક્ષ્ણાતો ॥ ૧૬૦૨ ॥

સામણ્ણવિસેસમયો તેણ પતલ્યો ત્રિવક્ષ્ણવયા જુત્તો ।
 વાપુસ્સ ત્રિસ્સરૂપો પજ્જાયાવેક્ષ્ણતા સઘ્વો ॥ ૧૬૦૩ ॥

ઃછિણ્ણમ્મિ સંસયમ્માં જિણેણ જરમરણવિપ્પમુક્કેણ ।
 સો સમણો પચ્ચડતો પંચહિ સહ મંદિયમણ્હિ ॥ ૧૬૦૪ ॥

એયં કમ્માદીસુ ધિ જ સામણ્ણ તય સમાયોજ્જ ।
 જો પુણ એય વિસેમાં સમાસતો તેં પવક્ષ્ણામિ ॥ ૧૬૦૫ ॥

[૨]

તેં પચ્ચડતં મોત ત્રિતિઆં આગચ્છત્તાં અમરિસેણ ।
 વચ્ચામિ ણમાણેમિ પરાયિણિતાણ તેં સમણ ॥ ૧૬૦૬ ॥

છલ્લિતો છલ્લાતિણા મો મણ્ણે માહ્નંદજાલ્લતો વાત્તિ^૨ ।
 કો જાણતિ કિલ્લ^૩ વત્તેં એતાહં વટ્ઠમાણી^૩ સે ॥ ૧૬૦૭ ॥

સો પક્ષતરમેગં પિ જાતિ જતિ મે તત્તો મિ નસ્સેવ ।
 મીસતે હાંજ્જ ગતો વાંતું પત્તો જિણસગાસે^૪ ॥ ૧૬૦૮ ॥

*આમટ્ટો ય જિણેણં જાહ્-જરા-મરણવિપ્પમુક્કેણં ।
 ણામેણ ય યોત્તેણ ય સચ્ચણ્ણૂ સચ્ચદરમ્મી ણ ॥ ૧૬૦૯ ॥

*કિં મણ્ણે અત્થિ કમ્મં ઉદાહ્વ ણથિ ત્તિ સંસયો તુજ્જં ।
 વેતપતાણ ય અત્થં ણ યાણસે^૫ તેમિમાં અત્થો ॥ ૧૬૧૦ ॥

કમ્મે તુહ્ સદેહો મણ્ણમિ તેં ણાણગોયરાતીન ।
 તુહ્ તમણુમ, ણસાવળમણુમૂતિમય ફલ જસ્સ ॥ ૧૬૧૧ ॥

અત્થિ સુહ-દુક્ખહેતુ કજ્જાતો ધીયમકુરસ્સેવ ।
 સો ટિટ્ઠો ચેવ મત્તી વમ્મિચારાતો ણ ત જુત્તં ॥ ૧૬૧૨ ॥

૧. ચિય — તા. ૧. ૨. વાહ તા. ૧. ૩. કલ્લ મુ. કો. ૪. વટ્ઠમાણી સે કા. ૫. સગાસે કો. મુ. ૬. યાણસી — મુ. કો. ૭.

* આ નિશાનવાળી ગાથાઓ નિશ્ચિન્તિની છે.

जो तुल्यसाधनाण फले विसेसो ण सो विणा हेतुं ।
 कज्जत्तणो गोतम ! षडो ष्व हेतु य सो^१ कम्मं ॥ १६१३ ॥
 बालसरीर देहंतरपुञ्च इंदियातिमत्तातो ।
 जघ बालदेहपुञ्चो जुवदेहो पुञ्चमिह कम्मं ॥ १६१४ ॥
 किरियाफलभावानो दाणादीणं फलं किसीए च ।
^२तं चिय दाणादिफल मणप्पसादानि जति बुद्धी ॥ १६१५ ॥
 किरियासामण्णातो जं फलमस्सावि तं मतं कम्म ।
 तस्स परिणामरूढं सुह-दुक्खफल जनां भुज्जो ॥ १६१६ ॥
 होज्ज मणोवित्ताए दाणातिक्रिये व जति फलं बुद्धी ।
 तं ण णिमित्तानो पिण्डो च षडस्स विण्णयो ॥ १६१७ ॥
^३एव पि दिट्ठफलता ^४किया ण कम्मफला पसत्ता ते ।
 सा ^५तम्मत्तफल चिय जघ ममफलो पसुविणासो ॥ १६१८ ॥
 पायं च जीवलोओ वट्ठति ^६दिट्ठप्फलासु किरियासु ।
^७अदिट्ठफलासु पुणो वट्ठति णासंनभागो वि ॥ १६१९ ॥
 सोम्म ! जतो चिय जीवा पायं दिट्ठफलासु वट्ठति ।
^८अदिट्ठफलाओ ^९वि ह ताओ पडिवज्ज तेणेव ॥ १६२० ॥
 इधरा अदिट्ठरहिता सज्जे मुच्चेज्ज ते अपयत्तेणं^{१०} ।
^{१०}अदिट्ठारंभो चेव ^{११}किलेसबहुलो भवंजाहि ॥ १६२१ ॥
 जमणिट्ठभोगभाजो बहुतरया जं च णेह मतिपुञ्च ।
 अदिट्ठाणिट्ठफलं कोइ वि किरियं समारभते^{१२} ॥ १६२२ ॥
 तेण पडिवज्ज किरिया अदिट्ठगंतियप्फला सज्जा ।
 दिट्ठाणेगंतफला सा वि अदिट्ठाणुभावेण^{१३} ॥ १६२३ ॥
 अधव फलातो कम्मं कज्जत्तणतो पसाहितं पुञ्च ।
 परमाणवो षडस्स व किरियाण तय फल भिन्नं ॥ १६२४ ॥

१. से. का० । २. दाणादिफलं त चिय ता० । ३. चा० ता० । ४. किरिया—सु० का० ।
 ५. तम्मत्त सु० । ६. दिट्ठफलासु सु० । ७. अदिट्ठ—सु० । ८. वि य ताओ सु० । ९. सेण
 ता० । १०. अदिट्ठा० सु० । ११. केस० सु० । १२. समारभइ सु० को० । १३. ^१भावेण
 सु० को० ।

१आह णु मुत्तमेवं२ मुत्तं चिय कज्जमुत्तिमत्तां ।
इव जह मुत्तत्तणतो घडस्स परमाणवो मुत्ता ॥ १६२५ ॥

तथ सुहसंवितीतो संबधे वतणुम्भवातो य ।
बज्जबलाघाणातो परिणामातो य विण्णेयं ॥ १६२६ ॥

आहार इवाणल्ल इव घडो व्यव णेहादिकतबलाघाणो ।
खीमिवोदाहरणां कम्मरूवित्तगमगाइं ॥ १६२७ ॥

अथ प्रथमसिद्धमेतं परिणामातो स्ति सो वि कज्जाओ ।
विट्ठो परिणामो से दधिपरिणामातिव पयस्स ॥ १६२८ ॥

अभ्यातिविगाराण जघ वड्ढिन्त विणा वि कम्मेण ।
तथ जति संसारीण हवेज्ज को णाम तां दोमो ? ॥ १६२९ ॥

कम्ममि व को भेतो जघ बज्जबन्धवन्विता सिद्धा ।
तथ कम्मपुग्गलाण वि विचित्ता जीवसहिताणं ॥ १६३० ॥

बज्जाण चित्ता जति पडिक्खणा कम्मणो विसेसेण ।
जीवाणुगतस्स मता भत्तीण व सिप्पिण्ण्थाणं ॥ १६३१ ॥

तो जति तणुमेत्तं चिय हवेज्ज का कम्मकप्पणा णाम ।
कम्मं पि णु तणु खिय सण्हतव्भंतरा णवर ॥ १६३२ ॥

को नीय विणा दांसां थूलातां सव्वथा विपमुक्कस्स ।
देहगृहणाभावां ततो य ससार्वाच्छिन्ती ॥ १६३३ ॥

सव्वविप्रांश्चावर्त्ता णिकारणतां च सव्वसारां ।
भवमुक्काण च पुणां संसरणमतां अणामामा ॥ १६३४ ॥

मुत्तन्नामुत्तिमता जीवेण कथं हवेज्ज संबधो ? ।
सोम ! पडस्स व णमसा जघ वा दव्वस्स किरियाए ॥ १६३५ ॥

अथवा पञ्चकलं चियं जीवावणिबंधण जघ सरीरं ।
३चेट्ठइ कम्मयमेव भवन्ते जीवसंजुत्तं ॥ १६३६ ॥

मुत्तेणामुत्तिमता उववाताणुगहा कथं हांज्ज^४ ।
जघ विण्णाणादीण मदिरापाणांसधादीहि ॥ १६३७ ॥

अधवा गेगंतोऽयं संसारी ^१सव्वहा अमुतो सि ।

जमणातिकम्मसंततिपरिणामावण्णरूवो सो ॥ १६३८ ॥

×संताणोऽणातीओ परोप्परं हेतुहेउभावातो ।

“ देहस्स य कम्मस्स य गोतम! बीयंक्खराणं व ॥ १६३९ ॥

कम्मे चासति गोतम! जमग्गिहंतादि समाकामस्स ।

वेतविहितं विहण्णति दाणातिफलं च लांयम्मि ॥ १६४० ॥

कम्ममणिच्छंता वा सुद्धं चिय जीवमीस^२राहं वा ।

मण्णसि देहातीणं जं कत्तारं ण सो जुत्तो ॥ १६४१ ॥

उवकरणाभावानो णिच्छेत्तामुत्ततादितो वा त्रि ।

ईसरदेहारमे वि तुल्लता वाऽणवत्था वा ॥ १६४२ ॥

अधय सभावं मण्णसि^४ विण्णाणवणादिवेतवक्कानो ।

“तथ बहुदंसं गोतम! ताणं च पताणमयमत्थो ॥ १६४३ ॥

*छिण्णम्मि संसयम्मी^६ जिणेण जरमरणविप्पमुक्केण ।

सो समणो पव्वइतो पचहि ^७सह म्बडियसतेहि ॥ १६४४ ॥

[३]

*ते पव्वइते सोतुं ततियो आगच्छती जिणसयासे ।

वच्चाप्पि णं^८ वंदामी वदित्ता पज्जुवासामि ॥ १६४५ ॥

सीसत्तेणोवगता सेपदमिदाग्गिभूतिणो जस्स ।

तिमुवणक्कत्तप्पणामो स महाभागोऽभिगमणिज्जो ॥ १६४६ ॥

“तदभिगमणवंदणोवासणाइणा होज्ज पूतपावोऽहं ।

वोच्छिण्णससओ वा वोत्तं पत्तो जिणसगामं^{१०} ॥ १६४७ ॥

१. सव्वतो ता० । २. जीवस्स य ता० । ३. जीवमीसरसि वा (?) ता० । ४. “वेयवुत्ताभां मु० को० । ५. तो को० । तह मु० । ६. संसयम्मि वि ता० । संसयम्मि मु० । ७. पंचहि अ खं ता० । ८. णं नथी मु० । ९. तदभिगम-वंदण-णमंसणादिणा होज्ज ता० । १०. सगासे मु० को० ।

॥आमहो य जिणेण जाइ-जरा-मरणविपमुक्केण ।

णामेण य गोत्तेण य सज्जणु सज्जदरिणी ण ॥ १६४८ ॥

॥तज्जीवतस्सरीरं ति ^१संसओ ण वि य पुच्छसे किञ्चि ।

वेतपताण य अत्थं ण याणसे ^२ तेसिमो अत्थो ॥ १६४९ ॥

वसुधातिभूतसमुदयसंभूता चेतण त्ति ते मंका ।

पत्तेयमदिट्ठा वि ङ्ग मज्जंगमदो ज्व समुदाये ॥ १६५० ॥

जध मज्जंगेसु मदो वीसुमदिट्ठा वि समुदये होतुं ।

कालंतरे विणस्सति तध भूतगणम्मि चेतण्णं ॥ १६५१ ॥

पत्तेयमभावातो ण रेणुतेल्लं व समुदये चेता ।

मज्जंगेसु तु मतो वीसु पि ण सज्जमो णट्ठि ॥ १६५२ ॥

भमि-धणि-वितण्हतादी पत्तेयं पि ङ्ग जधा मतंगेसु ।

तध जति भूतेसु भवे चेता तो ^३ समुदए होजा ॥ १६५३ ॥

जति वा सज्जाभावो वीसुं तो कि तदंगणियमोऽयं ।

तस्समुदयणियमो वा अण्णेसु वि तो भवेज्जा हि ॥ १६५४ ॥

भूताण पत्तेयं पि चेतणा समुदये दरिणातां ।

जध मज्जंगेसु मदो मति त्ति हेतु ण सिद्धोऽयं ॥ १६५५ ॥

णणु पच्चक्खविरोधो गोतम ! त णाणुमाणभावातो ।

तुह पच्चक्खविरोधो पत्तेय भूतचेत त्ति ॥ १६५६ ॥

भूतिदियोवल्लङ्घाणुसरणतो तेहि भिण्णरूवस्स ।

चेता पंचगवक्खोवल्लङ्घपुत्तिमस्स वा सरतो ॥ १६५७ ॥

तदुवरमे वि सरणतो तज्जावारेवि णोवल्लभानां ।

इंदियभिण्णस्स मती पंचगवक्खाणुभविणो ज्व ॥ १६५८ ॥

उवल्लभण्णेण विगारगहणतो तदधिओ धुवं अथि ।

पुव्वावरवादायणगहणविगारादिपुरिमो ज्व ॥ १६५९ ॥

सर्विदियोवल्लङ्घाणुसरणतो तदधियोणुमन्तज्जो ।

जध पंचभिण्णविण्णाणपुरिमविण्णाणसपण्णो ॥ १६६० ॥

વિળ્લાણંતરપુવ્વ બાલ્લણાણમિહ ણાણભાવાતો ।

જથ બાલ્લણાણપુવ્વ જુવણાણં તં ચ દેહધિયં ॥ ૧૬૬૧ ॥

પદમો^૧ત્થણામિલાસેઃ અળ્લાહારામિલાસપુવ્વોઽય ।

^૨જથ સપતામિલામોઽણુભૂતિતો મો ય દેહધિયં ॥ ૧૬૬૨ ॥

બાલસરીં દેહતરપુવ્વં ઇન્દિયાતિમનાતો ।

જુવદેહો બાલાતિવ સ જસ્મ દેહો સ દેહિ તિ ॥ ૧૬૬૩ ॥

અળ્લાસુહદુક્કલપુવ્વં સુહાતિ બાલસ્સ સંપત્તસુહં વ ।

અણુભૂતિમયત્તણંતો અણુભૂતિમયો ય જીવો તિ ॥ ૧૬૬૪ ॥

^૩મંતાણાંણાનીઆં પરાંપ્પરં જેતુહેતુભાવાતો ।

દેહસ્સ ય કમ્મસ્સ ય ગાતમ બીયકુરાણં વ ॥ ૧૬૬૫ ॥

તો કમ્મસરીણ કત્તારં કરણકઙ્ગભાવાતો ।

પઙ્કિવ્વજ્જ તદ્વમ્મધિય ઢંઢઘઢાણ કુલાલં વ ॥ ૧૬૬૬ ॥

^૪અત્થિ સર્ગરત્રિધાતા પતિણિયતાકારતો ઘટસ્સેવ ।

અક્ક્ષાણ ચ કર્ણતો દણ્ડાતીણં કુલાલો વ્વ ॥ ૧૬૬૭ ॥

^૫અત્થિદિયત્રિસયાણં આદાણાદેયભાવતોઽવસ્સં ।

કમ્માર ફ્વાદાતા લોણં મંડાસલોહાણં ॥ ૧૬૬૮ ॥

^૬મોક્ષા દેહાતીણં મોઙ્ગત્તણતો ણરો વ્વ મત્તસ્સ ।

મંઘાતાવિત્તણતો અત્થી ય અત્થી ^૭ઘરસ્સેવ ॥ ૧૬૬૯ ॥

^૮જાં કત્તાતિ સ જીવાં સઙ્ગવિરુદ્ધો તિ તે મતીં હોઙ્ગા ।

મુત્તાતિપમંગાતાં તં ણો સસારિણો^૯ઽદોસો ॥ ૧૬૭૦ ॥

જાતિસ્સરો ણ ત્રિગતાં સરણાતો બાલજાતિસરણો વ્વ ।

જથ વા ^{૧૦}સદેસવત્તં ણરો સરંતો વિદેસમ્મિ ॥ ૧૬૭૧ ॥

૧. પદમો યણાં કોં મું । ૨. જહ બાલાહિલાસપુવ્વં જુવાહિલાસા સ દેહહિમાં ॥
ક્રાં । ૩. આ ગાથા પ્રથમ આવી ગઈ છે, નં. ૧૬૩૯ । ૪. આ ગાથા પ્રથમ આવી ગઈ છે,
નં. ૧૫૬૭. ત્યાં દેહસ્સત્થિ વિગ્રાતા એવું પાઠાંતર છે. ૫. આ ગાથા પુનઃ આવી છે. જુઓ
ગાં ૧૫૬૮. ૬. આ ગાથા પુનઃ આવી છે. જુઓ ગાં ૧૫૬૯. ૭ ઘટસ્સેવ — તાં
૮. આ ગાથા પ્રથમ પછુ આવી છે, ગાં ૧૫૭૦ । ૯. ંણો દોસો મું તાં ॥
૧૦. સદેહવત્ત તાં ।

अथ मण्यसि खणिओ वि ह्र सुमरि विष्णाणसनतिगुणातो ।
तद्वि सरीरादणो मिद्धा विष्णाणमताणां ॥ १६७२ ॥

ण य मन्वधेव खणिय णाण पुन्वोयल्लहरणातो ।
खणिओ ण सरति भूत जघ जम्माणतरविणट्ठो ॥ १६७३ ॥

जस्सेगमेगब्रधणमेगंतेण खणियं च विष्णाण ।
मन्वमणियविष्णाणं तस्माजुत्तं कदाचिदाव ॥ १६७४ ॥

नं मविसयणिश्रुतं चिय जम्माणंतरहत्तं च त कथ णु ।
णाहिति सुबहुअविष्णाणविसय ^१खणमंगतादाणि ॥ १६७५ ॥

^२गेण्हेज्ज सन्वभंगं जति य मती सविसयाणुमाणातां ।
त पि ण जनोऽणुमाणं जुत्त मत्ताहमिद्धीओ^३ ॥ १६७६ ॥

जाणेज्ज वासणातो^४ मा वि ह्र ^५वासेन्तवामणिज्जाणं ।
जुत्ता^६ ममेच्च दाण्हं ण तु जम्माणतरहत्तस्स ॥ १६७७ ॥

बहुविष्णाणण्यभवो जुगवमणेगत्यताऽधवेगस्म ।
विष्णाणावत्था वा पटुच्चवित्तीविघातो वा ॥ १६७८ ॥

विष्णाणखणविणासे दोसा इच्चादयो पसज्जन्ति ।
ण तु ठितसंभूतच्चुतविष्णाणमयस्मि जीवस्मि ॥ १६७९ ॥

तस्स विचितावरणस्सओवममजाइं चित्तरूपाइं ।
मणियाणि य कालतरवित्तीणि य मइविघाणाइं ॥ १६८० ॥

णिच्चो सताणां मि सञ्चावरणपरिमवये जं च ।
केवलमुद्धितं केवलभावेणाणंतमविक्रप ॥ १६८१ ॥

मो जति देहादण्णो नो पविमनो^७ विणिस्सगतो वा ।
कीध ण दीरति गंतम ! द्दविघाणुवळ्ळिट्ठो सा^८ य ॥ १६८२ ॥

असतो खरमिगस्म व सतो वि दूरादिभावतोऽभिहिता ।
सुद्धमाभुत्तत्तणतां कम्माणुगतस्म जीवस्स ॥ १६८३ ॥

देहाणण्णे व जिण्णं जमणिगहंतादिसगकामस्स ।
वेतविहितं विहण्णति दाणादिफलं च लोयस्मि ॥ १६८४ ॥

१. "खयभ" मु० । २. गिह्ज्ज मु० । ३. "सिद्धीव - ता० । ४. वासणाओ को० ।
वासणा उ मु० । ५. वामित्ता" को० मु० । ६. जुत्तो - ता० । ७. "सतो व निस्स" मु० ।
सतो व नीसरंतो को० । ८. सात ता० ।

विष्णाणवणादीणं वेदपताणं ^१पदन्त्यमविंदतो ।
 देहाणणं मणसि ताणं च पताणमयमन्यो ॥ १६८५ ॥
 * छिण्णम्मि संसयम्मी जिणेण जरमरणविप्पमुक्केणं ।
 सो समणो पञ्चइतो पंचहिं सह खंडियसएहिं ॥ १६८६ ॥

[४]

* ते पञ्चइते सोतुं वियत्तो आगच्छति जिणसगासं ।
 वच्चामि ण वंदामि वरिंता पज्जुवासामि ॥ १६८७ ॥
 * ^२आमट्ठो य जिणेण जानिजरामरणविप्पमुक्केणं ।
 णामेण य गोत्तेण य सञ्चण्णू सञ्चदरिसी णं ॥ १६८८ ॥
 * किं मण्णे^३ पंचभूता अत्थि य णत्थि त्ति संसयो तुज्झ ।
 वेनपत ण य अत्थं ण याणसी तेस्सिमो अत्थो ॥ १६८९ ॥
 भूतेसु तुज्झ मंका सुविणय-मायोवमाई होज्ज त्ति ।
 ण वियारिज्जताई भयन्ति जं सञ्चधा जुत्ति ॥ १६९० ॥
 भूतातिमंसयातो जीवातिषु का कथं त्ति ते बुद्धी ।
 तं सञ्चसुण्णसंकी मणसि मायोवमं लोय ॥ १६९१ ॥
 जध विर ण सतो परतो णोभयतो णावि अण्णतो पिद्धी ।
 भावाणमवेक्खातो वियत्त ! जध दीह-^४हस्ताणं ॥ १६९२ ॥
 अत्थित्त-घडेकाणेकता य सञ्चेकदादिदोसातो ।
 सञ्चेणमिल्लपा वा सुण्णा वा सञ्चधा भावा ॥ १६९३ ॥
 जाताजातोभयतो ण जायमाणं च जायते जम्हा ।
 अणवत्याभावोभयदोसातो सुण्णता तम्हा ॥ १६९४ ॥
 हेतू-पच्चयसामग्गिवीसु भावेषु णो य जं कज्ज ।
 दीसति सामग्गिमयं सञ्चामावे ण सामग्गी ॥ १६९५ ॥

१. तमत्य ° सु० को० । २. अुओ ग० १६०९ । ३. किं मण्णे अत्थि भूया उवाहु
 नत्थि को० सु० । ४. दीह-हस्ताण ता० ।

परभागादरिसणतो सञ्चाराभागसुद्धमतातो य ।
 उभयाणुबलंभातो सञ्चाणुबलद्वितो सुण्णं ॥ १६९६ ॥
 मा 'कुण वियत्त ! संसयमसति ण संसयसमुम्भवो जुत्तो ।
 खकुसुम-खरसिगोसु व जुत्तो सो थाणु-पुरिसेसु ॥ १६९७ ॥
 को वा विसेसहेतू सञ्चाभावे वि थाणुपुरिसेसु ।
 मेका ण खपुष्पादिसु विवज्जयो वा कषण्ण भवे ॥ १६९८ ॥
 पच्चक्खवतोणुमाणादागमतो वा पमिद्धित्थारणं ।
 सञ्चप्पमाणविसयाभावे किध संसओ जुत्तो ॥ १६९९ ॥
 जं संसयादयो णाणपज्जया तं च णेयसम्बद्धं ।
 सञ्चण्णेयाभावे ण संसयो तेण ते जुत्तो ॥ १७०० ॥
 संति च्चिय ते भावा संसयतो सोम्म ! थाणु-पुरिसो व्य ।
 अथ दिट्ठंममिद्ध मण्णसि णणु संसयाभावो ॥ १७०१ ॥
 'सञ्चाभावे वि मता संदेहो सिमिणए च णो तं च ।
 ज सरणातिणिमित्तो सिमिणो ण तु सञ्चयाभावो ॥ १७०२ ॥
 अणुभूतदिट्ठचित्तिनसुतायनिविकारदेवताणूया^१ ।
 सिमिणस्स णिमित्ताइं पुण्णं पावं च णाभावो ॥ १७०३ ॥
 विण्णाणमयत्तणतो षड्विण्णारणं व सिमिणओ भावो ।
 अवया विद्वित्तिणिमित्तो षडो च णेमिच्चित्तितातो ॥ १७०४ ॥
 सञ्चाभावे च कतो सिमिणांसिमिणां ति मच्चमलियं ति ।
 गधञ्चपुरं पाडलिपुत्तं *तच्चोवयारो ति ॥ १७०५ ॥
 कज्जं ति कारण ति य सज्झमिणं साधण ति क्त ति ।
 वत्ता वयणं च्चं परपक्खोऽयं सपक्खोऽयं ॥ १७०६ ॥
 किचेह थिरद्वोसिणचलनाऽरुत्तिताणां णियताई ।
 महादयो य गज्झा सोत्तादीयाइं गहणाइं ॥ १७०७ ॥
 समता विवज्जओ वा सञ्चागहण च ऋण सुण्णम्मि ।
 किं सुण्णता व सम्म मग्गाहो कि व मिच्छते ॥ १७०८ ॥

१. कुरु को० मु० । २. चो० ता० । ३. *ताणूया ता० । ४. तत्थाव०
 को० मु० ।

किं सपरोभयबुद्धी कथं च तेषां परोपरमसिद्धी ।
 अथ परमनीए भण्णति सपरमतिविसेसणं कत्तो ॥ १७०९ ॥
 जुगवं कमेण वा ते विण्णाणं होज्ज ^१दीहहस्सेसु ।
 जति जुगवं कावेक्खा कमेण पुत्रम्मि वाऽवेक्खा ॥ १७१० ॥
 आतिमविण्णाणं वा जं बालस्सेह तस्म काऽवेक्खा ।
 तुल्लेसु वि^२ कावेक्खा परोपरं लोयणदुगे च्च ॥ १७११ ॥
 किं ^३हस्सातो दीहे दीहातो चेय किण्ण दीहम्मि ।
 कीम व ण खपुष्फातो किण्ण खपुष्फे खपुष्फातो ॥ १७१२ ॥
 किं वाऽवेक्खाए च्चिय होज्ज मनी वा सभाव एवाय ।
 सो ^४भावो त्ति सभावो वच्चापुत्ते ण सो जुत्तो ॥ १७१३ ॥
 होज्जावेक्खातो वा विण्णाणं वाभिधानमेत्तं वा ।
 दीहं ति व ^५हस्सं ति व ण तु सत्ता सेसधम्मा वा ॥ १७१४ ॥
 इधरा हस्साभावे सञ्चविणामो हवेज्ज दीहस्स ।
 ण य सो तम्हा सत्तादयोऽणवेक्खा घडादीणं ॥ १७१५ ॥
 जाऽपि अवेक्खऽवेक्खणमवेक्खयावेक्खणिज्जमणवेक्खा ।
 सा ण मता सवेसु वि संनेसु ण सुण्णता णाम ॥ १७१६ ॥
 किञ्चि सतो तथ परतो तदुभयतो किञ्चि णिच्चसिद्धं पि ।
 जल्लो घडओ पुरिमो ^६णमं च वत्तहारतो णेयं ॥ १७१७ ॥
 णिच्छयतो पुण बाहिः णिमित्तमेत्तोवयोगतो सच्च ।
 होति सतो जमभावो ण सिज्जति णिमित्तभावे वि ॥ १७१८ ॥
 अत्थित्तवडेकाणेगता य पज्जायमेत्तचित्तेय ।
 अत्थि घडे पडिक्खणे इधरा सा कि ण खरमिगे ॥ १७१९ ॥
 घडसुण्णअण्णताए वि सुण्णता का घडाधिया सोम्म ।
 एकत्ते घडओ च्चिय ण सुण्णता णाम घडवम्मा ॥ १७२० ॥
 विण्णाणवयणवादीणमेगता तो तदत्थिता सिद्धा ।
 अण्णत्ते अण्णाणी णिव्वयणो वा कथं वादी ॥ १७२१ ॥

१. दीहहस्सेसु ता० । २. व मु० कां० । ३. हस्सा^७ ता० । ४. सा भावां ता० ।
 ५. हस्सं ता० । ६. तह मु०, नहं को० ।

घडससा घडधम्भो^१ ततोऽण्णो णडादितो भिण्णो ।
 अत्थि त्ति तेण भणिते को घड एवेति णियमोऽयं ॥ १७२२ ॥
 जं वा जदत्थि तं नं घडो त्ति सव्वघडनापसंगो को ।
 भणिते घडोत्थि^२ व कधं सव्वत्थिन्तावरोधो त्ति ॥ १७२३ ॥
 अत्थि त्ति तेण भणिते घडोऽवडो वा घडो तु अत्थेव ।
 चूतोऽचूतो व्व दुमो चूतो तु जघा दुमो णियमा ॥ १७२४ ॥
 किं तं जातं ति मती जाताजातोभयं पि जमजातं^३ ।
 अथ जातं पि ण जातं किं ण खपुप्फे वियारोयं ॥ १७२५ ॥
 जति सव्वधा ण जातं किं जम्माणं तं तदुवल्भो ।
 पुवं वाऽणुवल्भो पुणो वि कालान्तरहत्तस्म ॥ १७२६ ॥
 जथ सव्वधा ण जातं जातं सुण्णवयणं तथा भावा ।
 अथ जातं पि ण जातं पभाभिना^४ सुण्णता केण ? ॥ १७२७ ॥
 जायति जातमजातं जाताजातमथ जायमाणं च ।
 कज्जमिह विवक्खयाए ण जायए सव्वधा किंचि ॥ १७२८ ॥
 रुवि त्ति जाति जातो कुंभो सेंठाणतो पुणरजातो ।
 जाताजानो दोहि वि तस्समयं जायमाणो त्ति ॥ १७२९ ॥
 पुत्रकतो तु घडतया परपञ्जाएहि तदुभएहि च ।
 जायतो य पडतया ण जायते सव्वधा कुम्भो ॥ १७३० ॥
 वामानिणिव्वज्जातं ण जायते तेण सव्वधा सोम्म ।
 इयं दव्वतया सव्व भयणीजं पज्जवगतीय^५ ॥ १७३१ ॥
 दीसति सामग्गीमयं सव्वमिहत्थि ण य सा णणु विरुद्ध ।
 धेप्पति व ण पच्चक्खं किं ^६कच्छमगेमसामग्गी ॥ १७३२ ॥
 सामग्गिमयो वत्ता वयणं चत्थि जति तो कतो सुण्णं ।
 अथ णत्थि केण भणितं वयणाभावे सुत केण ? ॥ १७३३ ॥
 जेण चेव ण वत्ता वयणं वा तो ण मंति वयणिज्जा ।
 भावा तो सुण्णमिदं वयमिणं^७ सव्वमत्थियं वा ? ॥ १७३४ ॥

१. "धम्मा ता० । २ घडो त्ति ता० को० । ३. अदजाय को० मु० ।
 ४. पयासिया मु० । ५. पञ्चागईए मु० को० ६. कच्छमरोम" मु० ७ वयणमिदं गु० को० ।

जति सब्ब णाभावो अवाखियं ण प्पमाणमेतं ति ।

अप्पुवगतं ति व मती णाभावे १ जुज्झं तं पि ॥ १७३५ ॥

सिकतासु किण्णं तेहं सामग्गीतो तिलेसु व २ किमत्थि ।

किं व ण सत्त्वं सिञ्जइ सामग्गीतो खपुष्पाणं ॥ १७३६ ॥

सब्बं सामग्गिमयं णेगतायं जतोऽणुरप्पदेसो ।

अथ सो वि सप्पदेसो जत्थावत्था स परमाणू ॥ १७३७ ॥

दीसति सामग्गिमयं ण याणवो संति णणु विरुद्धमिदं ३ ।

किं वाण्णमभावे निष्फण्णमिणं म्बपुष्पेहि ॥ १७३८ ॥

देसस्साराभागो घेप्पति ण य सो त्थि ४ णणु विरुद्धमित्ति ।

सत्त्वाभावे वि ण सो घेप्पति किं खरविसाणरस ॥ १७३९ ॥

परभागादरिसणतो णाराभागो वि किमणुमाणं ते ५

आराभागगृहणे किं व ण परभागमसिद्धी ६ ॥ १७४० ॥

सत्त्वाभावे वि कतां आरा-पर-मज्झभागणाणत्तं ।

अथ परमतीयं भण्णति स-परमद्विसेसणं कत्तो ॥ १७४१ ॥

आर-पर-मज्झभागा पडिवण्णा जति ण सुण्णता णाम ।

अपडिवण्णेसु वि का विकप्पणा खरविसाणरस ॥ १७४२ ॥

सत्त्वाभावे धाराभागो किं दीसते ण ७ परभागो ।

सत्त्वागृहणं व ण किं किं वा ण विवज्जआं होति ८ ॥ १७४३ ॥

परभागदरिसणं वा फल्लिहार्दाणं ति ते ध्रुव मणि ।

जति वा ते वि ण मता परभागादरिसणमहेऊ ॥ १७४४ ॥

सत्त्वादरिसणतो च्छियं ण भण्णने कसि भण्णति न णाम ।

पुव्वप्पुवगतद्वाणि ९ पच्चक्खविरोधता १० चेय ॥ १७४५ ॥

णत्थि पर-मज्झभागा अप्पच्चक्खत्ततो मनी हंज्ज ।

णणु अक्खत्थावत्ती अप्पच्चक्खत्तद्वाणी वा ॥ १७४६ ॥

१. जुत्तमेतं पि ता० । जुत्तमेयं ति मु० । २. वि० मु० को० । ३. ०मितं ता० ।
०मिणं को० । ४. सो ति णणु मु० को० । ५. ति० मु० ता० । ६. परिभाषो ता० ।
७. ०द्वाणी मु० को० । ८. विरोधतो मु० को० ।

अथि अपचकत्वं पि हु जव भवतो संसयातिविष्णाणं ।
 अथ गण्यि सुण्णता का कास य केणोवलद्धा वा ॥ १७४७ ॥
 पचकत्वेसु ण जुत्तो तुह भूमि-जलणलेसु सदेहो ।
 अणिठागासेसु भवे सो वि ण ^१कज्जोणुमाणातो ॥ १७४८ ॥
 अथि ^२अदेस्मापादितकरिमातीणं गुणी गुणत्तणतो ।
 रूवस्स घटो व्व गुणी जां तैमि सोऽणिलो णामं ॥ १७४९ ॥
 अथि वसुधातिमाणं तोयस्स घटो व्व मुत्तिमत्तातो ।
 जं भूताणं भाण तं वोमं वल ! सुव्वत्तं ॥ १७५० ॥
 एवं पचकत्वादिप्पमाणसिद्धाईं सोम्म ! पडिवज्ज ।
 जीवसरीराधारोवयोगधम्माईं भूताइ ॥ १७५१ ॥
 किंघ सज्जीवाइ मती तल्लिगातोऽणित्रावसाणाईं ।
 वोमं विमुत्तिमवादाधारो चेत्र ण सजीवं ॥ १७५२ ॥
 जम्म-जरा-जीवण मरण-रोहणा-हारदोहल्लामयतो ।
 रोग-तिमिच्छातीहि य णारि व्व सचेतणा तरवो ॥ १७५३ ॥
^३छिक्कपरोइया ^४छिक्कमतसंकोयतो कुल्लियो व्व ।
 आमयसंचारातो वियत्त ! वल्लीविताणाईं ॥ १७५४ ॥
 सम्मादयो य साव-सोधसंकोयणाटितोऽभिमया^५ ।
 वउल्लतओ य सदातिविमय^६कालोवलंभातो ॥ १७५५ ॥
 मंसवुरो व्व मामाणजातिरुव्वं कुगेवलंभातो ।
 तरुण-विडुम-ल्लवणं-उल्लादयो तासयावत्था ॥ १७५६ ॥
 भूमिक्खनसामाविषसभवतो दइरो व्व जलमुत्तं ।
 अहवा मच्छो व्व सभाववोममंभूतपातातो ॥ १७५७ ॥
 अपरपेरिततिरियाणिमत्तिदिग्गमणतोऽणिलो गो व्व ।
 अणलो आहारातो विद्धि-विकारोवलंभातो ॥ १७५८ ॥
 तणवोऽणव्हातिविकारमुत्तजातिततोऽणिलताईं ।
 सत्थासत्थहताओ णिज्जीवसजीवरूवाओ ॥ १७५९ ॥

१. ण जुत्तोणुमाणाओ को० मु० । २. अदिस्सा* मु०, अहिंसा* को० । ३. छिक्कपरो
 को० मु० । ४. मत्त को० मु० । ५. *भिमतो ता० । ६. *कालाव* ता० ।

सिञ्जति सौम्य बहुसो जीवा णवसत्तंसमवो ण वि य ।
 परिमितदेसो लोगो ण संति चेगिदिया जेसि ॥ १७६० ॥
 तेसिं भवविच्छिन्ती पावति णेह्वा य सा जतो तेणं ।
 सिद्धमणता जीवा भूताधारा य तेऽवस्स ॥ १७६१ ॥
 एवममहिसाऽभावो जीवघणति ण य तं जतोऽभिहितं ।
 सत्थोवहतमजीव ण य जीवघण ति तो हिसा ॥ १७६२ ॥
 ण य घायउ^१ ति हिमो णाव तेतो ति णिच्छित्तमहिसो ।
 ण विरलजीवमहिमो ण य जीवघणो ति तो हिमो^२ ॥ १७६३ ॥
 अहणतो वि ह्नु हिमो दृढत्तणओ मतो अहिमरो व्व ।
 बाधेतो^३ वि ण हिमो सुद्धत्तणतो जधा वेज्जो ॥ १७६४ ॥
 पंचसमितो तिगुत्तो णाणां अविहिसओ ण विवरीतो ।
 होतु व मंपत्ती से मा वा जीवोवरोधेण ॥ १७६५ ॥
 असुभो जा परिणामो सा हिसा सो तु बाहिरणिमित्त ।
 को वि अवैक्खेज्ज ण वा जम्हाऽण्णेगंतियं वज्जं ॥ १७६६ ॥
 असुभपरिणामहेऊ^४ जीवाबाधो ति तो मतं हिसा ।
 जस्स तु ण सो णिमित्तं संतो वि ण तस्म सा हिसा ॥ १७६७ ॥
 सदातयो रतिफला ण वीत्तमोहस्स भावसुद्धीतो ।
 जध तध जीवाबाधो ण सुद्धमणनो वि हिसाए ॥ १७६८ ॥
 * छिण्णम्मि संसयम्मिं जिणेण जरा-मरणविपमुक्केणं ।
 मो समणो पव्वडता पंचहि सट्ठ खंडियसतेहि ॥ १७६९ ॥

[५]

* ते पव्वइते सांतुं सुधम्म^१ आगच्छती^२ जिणसगासं ।

वच्चांमि ण वंढामि^३ वदिता पञ्जुवामामि ॥ १७७० ॥

* आभट्ठो य जिणेणं जाति-जरा-मरणविप्पमुक्केणं ।

णामेण य गांसेण य सज्जण्णू सव्वदरिसी णं ॥ १७७१ ॥

* कि मण्णे जारिसां इधभवम्मि सो तारिसो परमवे वि ।

वेतपताण य अत्थं ण याणसी तेमिमो अत्थो ॥ १७७२ ॥

कारणसरिसं कज्जं बीयस्सेवंकुरो^४ति मण्णंतो ।

इधभवसरिसं सज्ज जमवेसि परे वि^५तदञ्जुत्तं ॥ १७७३ ॥

जाति सरो^६संगातो भूतणओ^७सरिमवाणुलित्तातो ।

संजायति गोळामाऽयिओमसंजागतां दुव्वा ॥ १७७४ ॥

इति रुक्खायु-वेते जोणिविधाणे य विपरिसंहितो ।

दीसति जम्हा जम्मं सुधम्म !^८ तं णायमेगंतो ॥ १७७५ ॥

अधव जतो च्चिय बीयाणुरूवजम्मं मतं ततो चेव ।

१० जीवं गेण्ह भवातो भवतरे चित्तपरिणामं ॥ १७७६ ॥

जेण भवंकुरवीयं कम्मं चित्तं च तं जतोभिहितं ।

११ हेतुविचित्ततणओ^{१२} भवंकुगविचित्तया तेण ॥ १७७७ ॥

जति पडिक्खणं कम्म हेतुविचित्तततो विचित्तं च ।

तो तत्फलं पि चित्तं^{१३} पव्वज्ज समारिणा मांम्म ॥ १७७८ ॥

चित्तं संमारितं विचित्तकम्मफलभावतो हेतु ।

इध चित्तं चित्ताणं कम्माण फलं व णोम्मि ॥ १७७९ ॥

चित्ता कम्मपरिणती पोगलपरिणामतो जघा वच्चा^{१४} ।

कम्माण चित्तता पुण तद्वेतुविचित्तभावातो ॥ १७८० ॥

१. सुद्धम मु० । सुद्धम्म को० । २. आगच्छद् को० मु० । ३. वंढामी मु० ।
४. "कुरोव्व ता० । ५. तमजुत्तं मु० का० । ६. सिंगाओ" मु० को० । ७. सासवाणु"
मु० को० । ८. जति ता० । ९. तो मु० । १०. जीयं ता० । ११. वियत्तरणतो ता० ।
१२. वियत्तता ता० । १३. पव्वज्ज ता० । १४. वच्चा ता० ।

अथवा इधमवसरिसो परलोगो वि जति संमतो तेण ।
 कम्मफलं पि इधमवसरिसं पडिबज्ज परलोगे ॥ १७८१ ॥
 किं भणितमिधं मणुया णाणागतिकम्मकारिणो संति ।
 जति ते तप्फलभाजो परे वि तो सरिसता जुत्ता ॥ १७८२ ॥
 अथ इध सफलं कम्मं ण परे तो सव्वधा ण सरिसत्तं ।
 अक्तागमकृतणासो^१ कम्माभावोऽधवा पत्तो ॥ १७८३ ॥
 कम्माभावे वि^२ क्तो भवंतरं सरिसता व तदभावे ।
 णिक्कारणतो य भवो जति तो णासो वि तध चेव ॥ १७८४ ॥
 कम्माभावे वि मती को दोसो होज्ज जति सभावोऽयं ।
 जध कारणाणुरूव घटातिकज्जं सभावेण ॥ १७८५ ॥
 होज्ज सभावो वत्थु णिक्कारणता व वत्थुधम्मो वा ।
 जति वत्थुं णत्थि तओऽणुवल्लङ्घीतो खपुप्फ व ॥ १७८६ ॥
 अन्नतमणुवल्लङ्घो वि अथ तओ अत्थि णत्थि कि कम्म ।
 हेतु व तदत्थित्ते जो णणु कम्मस्स वि स एव ॥ १७८७ ॥
 कम्मस्स वाभिहाणं हेतु^३सभावो ति होतु को दोसो ।
 णिच्च व सो सभावो सरिसो एत्थं च को हेतु ॥ १७८८ ॥
 सो मुत्तोऽमुत्तो वा जति मुत्तो तो ण सव्वधा सरिसो ।
 परिणामतो पर्यं पि व ण देहहेतु जति अमुत्तो ॥ १७८९ ॥
 उवकरणाभावातो ण य भवति सुधम्म सो अमुत्तो त्ति^४ ।
 कज्जस्स मुत्तिमत्ता सुहसंवितातितो चेव ॥ १७९० ॥
 अथवाऽकारणतो चिय सभावतो तो वि^५ सरिमता क्तो ।
 किमकारणतो ण भवे विसरिसता कि व विच्छित्ती ॥ १७९१ ॥
 अथ^६ वि सभावो धम्मो वत्थुस्स ण सो वि सरिसओ णिच्चं ।
 उप्पात-ट्ठित्ति-भंगा चित्ता ज वत्थुपजाया ॥ १७९२ ॥
 कम्मस्स वि परिणामो सुधम्म ! धम्मो स पोगलमयस्स ।
 हेतु चित्तो जगतो होति सभावो ति को दोसो ॥ १७९३ ॥

१. ०वासो मु० । २. य क्तो मु० को० । ३. होज्ज सभावो मु० को० ।
 ४. अमुत्तो वि को० मु० । ५. तो व ता० । ६. अहव मु० ।

अथवा सत्त्वं बर्तुं पतिकल्लणं चिय सुवन्म ! धम्मेहि ।
 संभवति वेति केहि य^१ केहि य^२ तदवत्थमसत्त्वं ॥ १७९४ ॥

तं अप्पणो वि सरिसं ण पुब्बधम्मेहि पच्छिमिल्लणं ।
 सकलस्स तिभुवणस्स य सरिसं सामण्णधम्मेहि ॥ १७९५ ॥

को मज्जधेव सरिसोऽसरिसो वा इधमवे परमवे वा ।
 सरिसासरिसं सत्त्वं णिच्चाणिच्चातिरुत्तं च ॥ १७९६ ॥

जध णियएहि वि सरिसो ण जुवा भुविबाल्लुड्ढधम्मेहि ।
 जगतो वि^३ समो सत्तादिएहि तथ परमवे जीवो ॥ १७९७ ॥

मणुओ देवीभूतो सरिसो सत्तादिएहि जगतो वि ।
 देवादीहि त्रिसरिसो णिच्चाणिच्चो वि एमेय ॥ १७९८ ॥

उक्करिमावक्करिमता ण समाणाए वि होति^४ जातीए ।
 सरिसग्गाहे जम्हा दाणातिफलं विषा तम्हा^५ ॥ १७९९ ॥

ज च सियालो वड^६ एस जायते वेतविहितमिच्चादि ।
 समीयं^७ जण्णफलं तमसंबद्धं सरिस्ताए ॥ १८०० ॥

* छिण्णम्मि संसयम्मिं जिणेण जर-मरणविप्पमुक्केण ।
 सो समणो पव्वइतो पंचहि सह खंडियसएहि ॥ १८०१ ॥

[६]

ते पव्वइते मोतुं मंडिओ आगच्छती जिणसगासं ।
 वच्चाणि ण वंदामि वंदित्ता पज्जुवासामि ॥ १८०२ ॥

आमट्ठो य जिणेण जाइ-जरा-मरणविप्पमुक्केण ।
 नामेण य गोत्तेण य सज्जणू सज्जदरिसी णं ॥ १८०३ ॥

किं मण्णे बंध-मोक्खा संति त्ति संसयो तुज्झी ।
 वेतपताणं य अत्थं ण याणसी तेसिमो अत्थो ॥ १८०४ ॥

१. वि सु० को । २. य ता० । ३. वि जेण जातीए सु० को० । ४. जम्हा ता० ।
 ५. इव एस ता० । ६. समीयं ज च फलं सु० को० ।

तं मणसि जति बंधो जोगो जीवस्स कम्मणा समं ।
 पुवं पच्छ जीवो कम्मं व समं व ते होज्जा ॥ १८०५ ॥
 ण हि पुज्जमहेत्ततो खरसिगं वात्तसंभवो जुतो ।
 णिक्कारणजातस्स य णिक्कारणतो चिय विणासो ॥ १८०६ ॥
 अधवाणाति चिय सो णिक्कारणतो ण कम्मजोगो से ।
 १ अह णिक्कारणतो सो मुक्कस्स वि होहिंति स भुज्जो ॥ १८०७ ॥
 होज्ज २ व स णिच्चमुक्को बंधाभावमि को व से मोक्खो ।
 ण हि मुक्कव्वदेसो बंधाभावे मतो णमसो ॥ १८०८ ॥
 ण य कम्मस्स वि पुवं कतुरभावे समुम्भवो जुतो ।
 णिक्कारणतो सो वि य तध जुगवुप्पत्तिभावो ३ य ॥ १८०९ ॥
 ण हि कत्ता कज्जं ति य जुगवुप्पत्तीय ४ जीवकम्मार्णं ।
 जुतो ववदेमोऽयं जध लोए गोविताणार्णं ॥ १८१० ॥
 होज्जाणातीयो वा संबंधो तध वि ण घडते मोक्खो ।
 जोऽणाती सोऽणतो जीव-णमाणं व संबंधो ॥ १८११ ॥
 इय जुतीय ण घडते सुव्वति य सुतीसु ५ बंधमोक्खो ६ ति ।
 तेण तुह संसओऽयं ण य कज्जो यं जधा सुणसु ॥ १८१२ ॥
 संताणोऽणातीओ परोप्परं हेतुहेतुभावातो ।
 देहस्स य कम्मस्स य मंडिय ! बीयंकुराणं व ॥ १८१३ ॥
 अत्थि स देहो जो कम्मकारणं जो य कज्जमणस्स ।
 कम्मं च देहकारणमत्थि य जं कज्जमणस्स ॥ १८१४ ॥
 कत्ता जीवो कम्मस्स कारणतो जध घडस्स घडकारो ।
 एवं चिय देहस्स वि कम्मकरणसंभवातो ति ॥ १८१५ ॥
 कम्मं करणमसिद्धं व ते मती कज्जतो ७ य तं सिद्धं ।
 किरियाफलदो य पुणो पडिवज्ज तमग्गिभूति व्व ॥ १८१६ ॥
 जं संताणोणाती तेणाणतोऽवि णायमेगंतो ।
 दीसति संतो वि जतो कत्थ ८ ति बीयंकुरादीणं ९ ॥ १८१७ ॥

१. अवि ता० । २. होज्ज स मु० । ३. ०भावे य मु० को० । ४. कम्मजावाणं ता० ।
 ५. सुतीए को० । ६. मोक्खा ति मु० । ७. कज्जतो तवं सिद्धं मु० को० । ८. कत्थइ
 मु० को० । ९. ०कुरादीणं मु० को० । १०. दीणं व ता०

अण्णत्तरमणिव्वसितवजं वीर्यकुराण जं विहितं ।
 तत्थ हतो संताणो कुक्कुडि-अण्डासियाणं च ॥ १८१८ ॥
 जघवेह कंचणोवल्लसंजोगोष्णानिंसततिगतो वि ।
 वोच्छिज्जति सोवाय तघ जोगो जीवकम्माणं ॥ १८१९ ॥
 तो कि जीवणमाणं व^१ जोगो अघ कंचणोवलाणं व ।
 जीवस्स य कम्मस्स य भण्णति दुविघां वि ण विरुद्धो ॥ १८२० ॥
 पद्मोऽ^२भव्वाणं चिय भव्वाणं कंचणोवलाणं व ।
 जीवत्ते सामणो भव्वोऽभव्वो त्ति को भेतो ॥ १८२१ ॥
 होतु व^३ जति कम्मकतो ण विरोधो णारगातिभेदो व्व ।
 भणध य भव्वाऽभव्वा सभावतो तेण संदेहो ॥ १८२२ ॥
 दव्वातित्ते तुल्ले जीवणमाणं सभावतो भेतो ।
 जीवाजीवातिगतो जघ तघ भवेतरविसेसो ॥ १८२३ ॥
 एवं पि भव्वभावो जीवत्तं पि व सभावजातीतो ।
 पावति णिच्चो तम्मि य तदवत्थे णत्थि^४ णिव्वाणं ॥ १८२४ ॥
 जघ षड्पुज्वाभावोष्णातिमभावो वि सनिधणो एवं ।
 जतिभव्वत्ताभावो भवेज्ज किरियाय को दोसो ॥ १८२५ ॥
 अणुदाहरणमभावो खरसंगं पि व मती ण तं जम्हा ।
 भायो छिय स विसिद्धो कुंमाणुण्णतिमेत्तेणं ॥ १८२६ ॥
^५एवं भव्वुच्छेतो कोट्टागारस्स वावचयतो त्ति ।
 त णाणंतत्तणतोऽणागतकालंवरणं व ॥ १८२७ ॥
 जं चातीताणागतकाला तुल्ला जतो य संसिद्धो ।
 एक्को अणंतभागो भव्वाणमतीतकालेणं ॥ १८२८ ॥
 एस्सेण तत्तियो छिय जुत्तो जं तो वि सव्वभव्वाणं ।
 जुत्तो ण समुच्छेदां होज्ज मनी^६ किध मत्तं सिद्धं ॥ १८२९ ॥
 भव्वाणमणंतत्तणमणंतभागो व किध व मुक्को सिं ।
 कालादओ व्व भेडिय । महु वयणातो^७ व पडिबज्ज ॥ १८३० ॥

१. व अह जोगो कंचणो^१ मु० को० । २. पद्मो वामव्वाणं भव्वाणं मु० को० । ३. होतु
 जति मु० । ४. नेव्वाणं ता० । ५. चो० ता० । ६. कइमिण सिद्ध मु० को० । ७. व ता० ।

सम्भूतमिणं गेण्हसु मह वयणातोञ्जसेसवयणं व ।

सव्वणुतादितो वा ^१जाणयमञ्जत्यवयणं व ॥ १८३१ ॥

मण्णसि किध सव्वणू सव्वेसि सव्वसंसयच्छेसा ।

दिट्ठताभावम्मि वि पुच्छतु जो संसयो जस्स ॥ १८३२ ॥

^२भव्वा वि ण सिज्झिस्मंति वेइ कालेण जति वि सव्वेण ।

णणु ते वि अमव्वच्चिय किं वा भव्वत्तणं तेसि ॥ १८३३ ॥

^३भण्णति भव्वो जोगो ण य जोगत्तेण^४ सिज्झते सव्वो ।

जध जोगम्मि वि दलिते ^५सव्वत्थ ण कीरते पडिमा ॥ १८३४ ॥

जध वा स एव पासाण-कणगजोगो वियोगजोगो वि ।

ण विजुज्जति सव्वो चिय स विउज्जति जस्स संपत्ती ॥ १८३५ ॥

कि पुण जा संपत्ती सा जोगस्स^६ एव ण तु ^७अजोगस्स ।

तध जो मोक्खो णियमा सो भव्वाण ण इतरेसि ॥ १८३६ ॥

^८कतकादिमत्तणातो मोक्खो णिच्चो ण हंति कुमो व्व ।

णो पद्धंसाभावो भुवि तद्धम्मा वि जं णिच्चो ॥ १८३७ ॥

अणुदाहरणमभावो एसो वि मत्ती ण तं जतो णियओ^९ ।

कुभविणासविसिट्ठो भावो चिय पोगलमयोऽयं^{१०} ॥ १८३८ ॥

^{११}कि वेगत्तेण कतं पोगलमेत्तविलयम्मि जीवस्स ।

कि णिव्वत्तितमधियं णभसो घडमेत्तविलयम्मि ॥ १८३९ ॥

सोऽणवराधो व्व पुणो ण वज्झते बंधकारणाभावा ।

जोगो^{१२} य बंधहेतू ण य सां^{१३} तस्सासरीरो ति ॥ १८४० ॥

ण पुणो तस्स पसूती बीजाभावः दिहं कुरस्सेव ।

बीयं च तस्स कम्मं ण य तस्स तयं ततो णिच्चो ॥ १८४१ ॥

दव्वामुत्तत्तणतो णमं व्व णिच्चो मतो स दव्वतया ।

सव्वगतत्तावत्ती मति ति त णाणुमाणातो ॥ १८४२ ॥

१. जाणसु को० । २. चो० ता० । ३. आ० ता० । ४. जाणो तण ता० ।
 ५. सव्वम्मि सु० । ६. जोगस्स ता० । ७. अजोगस्स ता० । ८. चो० ता० । ९. णियत्ता ता० ।
 १०. मयो य सु० । ११. अथवा किं ता० । १२. जोगा सु० को० । १३. च य ते
 सु० को० ।

को वा णिब्बग्गाहो सव्वं चियं वि भव-भंगयितिमत्तियं ।

पजायंतरमेत्तप्पणा^१ दणिब्बातिववदेसो ॥ १८४३ ॥

मुत्तस्स कोऽवकापो सोम्म ! तिलोगसिद्धरं गती किं वसे ।

कम्मलघुतातवागतिपरिणामादीहि मणितमिदं ॥ १८४४ ॥

किं सक्किरियमरूखं भंडिय ! भुवि चेतणं च किमरूखं ।

जघ से^२ विसेवधम्मो चेतणं तव मता किरिया ॥ १८४५ ॥

कत्तादिच्चणतो वा सक्किरियोऽयं मनो कुळालो ज्व ।

^३देहफंदणतो वा पच्चक्खं जंतपुरिसो ज्व ॥ १८४६ ॥

^३देहफंदणहेतु होज्ज पयत्तो त्ति सो वि णाक्किरिए ।

होज्जादिट्ठो ज्व मती ^४तदरूक्खित्ते णणु समारणं ॥ १८४७ ॥

रूक्खित्तिमि स देहो वक्को तर्फंदणे पुणो हेतु ।

पतिणियतपरिफंदणमचेतणाणं ण वि य जुत्तं ॥ १८४८ ॥

हेतु किरिया भवत्यस्स कम्मरहितस्स किंणिमत्ता सा ।

णणु तयातिपरिणामो^५ जघ सिद्धतं तथा सा वि ॥ १८४९ ॥

किं सिद्धाख्यपरतो ण गती धम्मत्थिकायविरहातो ।

सो गतिउवगहकरो लोगम्मि जमत्थि णाळोए ॥ १८५० ॥

लोगस्स थि विवक्खो मुद्धत्तणतो घडस्स अघडो ज्व ।

स घडाति चिय मती ण णिसेधातो तदणुरूवो ॥ १८५१ ॥

तम्हा धम्माऽधम्मा लोगपरिच्छेतकारिणो जुत्ता ।

इधरागासे तुल्ले लोगोऽलंगो ति को भेतो ॥ १८५२ ॥

लोगविभागाभावे पडिवाताभावतोऽणवत्यातो ।

संववहाराभावो संबंधामात्रतो होज्जा ॥ १८५३ ॥

णिरणुगहत्तणातो ण गती परतो जळादिव असस्स ।

जो गमणाणुगहिया^६ सो धम्मो लोगपरिमाणो ॥ १८५४ ॥

अत्थि परिमाणकारी लोगस्स पमेयभावतोऽवस्सं ।

णाणं पि व जेयस्सालोगत्यित्ते य सोऽवस्सं ॥ १८५५ ॥

१. °पणा हि णिब्बा° ता० । २. सो ता० । ३. देहफण्डण ता० । ४. तदरूक्खे
मु० को० । ५. परिणामा को० मु० । ६. °गहितो ता० ।

पडणं पससमेवं थाणातो तं च णो जतो छट्ठी ।
 इध कत्तिळ्ळसणेयं कत्तुरणत्थंतरं थाणं ॥ १८५६ ॥

णभणिच्चत्तणओ वा थाणविणासपत्तणं ण जुत्तं से ।
 तथ कम्माभावातो पुणक्कियाभावतो वा वि ॥ १८५८ ॥

णिच्चत्थाणातो वा वोमार्तीणं पडणं पसजेज्जा ।
 अथ ण मतमणेगंतो थाणातोअस्सपडणं ति ॥ १८५८ ॥

भवतो सिद्धो ति मती तेणातिमसिद्धसंभवो जुत्तो ।
 काळाणात्तित्तणतो पढमसरीरं व तदजुत्तं ॥ १८५९ ॥

परिमियदेसेअंता किध माता मुत्तिविरहितत्तातो ।
 १णेयम्मि व णाणाहं दिट्ठीओ वेगरूवम्मि ॥ १८६० ॥

ण ह वइ ससररीरस्स पि^२यअणियावहतिरेवमादीण ।
 वेतपदाणं च तुमं ण सदत्थं मुणसि तो संका ॥ १८६१ ॥

तुह बंधे मोक्खम्मि य सा य ण कज्जा जतो फुडो चेव ।
 ससररीरतरभावो णणु जो सां बंधमोक्खो ति ॥ १८६२ ॥

*छिण्णम्मि संसयम्मिं जिणेण जर-मरणविप्पमुक्केण ।
 सो समणो पव्वइतो ^३अदुट्ठेहि सह म्भेडियसतेहि ॥ १८६३ ॥

[७]

*ते पव्वइते सोतुं मारिओ आगच्छती जिणसगासं ।
 वच्चामि ण वंदामि वंदित्ता पज्जुवासामि ॥ १८६४ ॥

*आभट्ठो य जिणेण जाइ-जरा-मरणविप्पमुक्केण ।
 णामेण य गोत्तेण य सव्वणू सव्वदरिसी ण ॥ १८६५ ॥

*कि मण्णे अत्थि देवा उदाहु णत्थि ति संसयो तुज्जं ।
 वेतपताण य अत्थं ण याणसी तेसिमो अत्थो ॥ १८६६ ॥

तं मण्णसि णेरइया परतंता दुक्खसंपउत्ता^४ य ।
 ण तरंति इहागंतुं सद्धेया सुव्वमाणा वि ॥ १८६७ ॥

१. णियम्मि मु० । २. पियापिय मु० । ३. अदुट्ठेहि को० । अदुट्ठिहि मु० ।
 ४. संपसता ता०

सच्छन्दचारिणो पुण देवा दिव्यपभावजुता य ।
 जं ण कताइ वि दरिणमुवेति तो संसतो तेसु ॥ १८६८ ॥
 मा कुरु संसयमेते ^१सुदूरं मणुयादिभिण्णजातीए ।
 पेच्छसु पच्चक्खं चिय चतुर्विधे देवसंवाते ॥ १८६९ ॥
 पुञ्च पि ण संदेहो जुतो जं जोतिसा सपच्चक्खं ।
 दीसति तक्कता वि य उववाताऽणुगगहा जगतो ॥ १८७० ॥
 आलयमेतं च मती पुरं व तत्रासिणो तथ वि सिद्धा ।
 जे ते देव ति मता ण य णिलया णिच्चपरिसुण्णा ॥ १८७१ ॥
 कां जाणति व किमेतं ति ^२होञ्ज णिस्संसयं विमाणाइं ।
 रतणमयणभोगमणादिह जथ विज्जाधरादीणं ॥ १८७२ ॥
 होञ्ज मती माएयं तधावि तक्कारिणं सुरा जे ते ।
 ण य मायादिविकारा पुरं व णिच्चानलंभातां ॥ १८७३ ॥
 जति णारगा पक्खणा पविट्ठपावफलभोतिणां तेणं ।
 सुबहुगपुण्णफलभुजो पवज्जितव्वा सुरगणा वि ॥ १८७४ ॥
 संकतदिव्वपेम्मा विसयपसत्ताऽसमत्तकत्तव्वा ।
 अणधीणमणुअकज्जा णरभवमसुहं ण एति सुरा ॥ १८७५ ॥
 णवरि जिण जम्म-दिक्खला-केवल-^३णिब्बाणमहणियोगेणं ।
 भतीय सोम्म ! संसयवोच्छेतथं व एज्जण्ह^४ ॥ १८७६ ॥
 पुव्वाणुरागतां वा समयणिबद्धा त्वागुणातो वा ।
 णरणपीडाऽणुमाहकंदप्पादीहि वा केइ ॥ १८७७ ॥
 जातिस्सकधणातां फासति पच्चक्खदरिणणातो य ।
 विज्जामंतोवायणसिद्धीतो गहविकारानो ॥ १८७८ ॥
 उक्किट्ठपुण्णसंचयफलभावानोभिघाणसिद्धीतो ।
 सव्वागमसिद्धीतो य संति देव ति सद्धेयं ॥ १८७९ ॥
 देव ति सत्ययमिन् सुद्धत्तणो घडाभिघाणं व ।
 अथ व मनी मणुओ चिय देवां गुण-रिद्धिसंपण्णो ॥ १८८० ॥

तं ण यतो तच्चत्थे सिद्धे उवयारतो मता सिद्धी ।
 तच्चत्थसिद्धे सिद्धे माणवसिधोवयारो व्व ॥ १८८१ ॥
 देवाभावे विफलं^१ जमग्निहोत्तादियाण किरियाणं ।
 सगगीयं जण्णाण य दाणातिफलं च तदयुत्तं ॥ १८८२ ॥
 जम-सोम-सूर-सुरगुरु-सारजादीणि जयति जण्णेहिं ।
 मंतावाहणमेव य इंदादीणं विधा सव्वं ॥ १८८३ ॥
 * छिण्णम्मि संसयम्मि जिणेण जर-मरणविप्पमुक्केण ।
 सो समणो पव्वइतो अदुट्ठेहि सह खंडियसतेहिं ॥ १८८४ ॥

[८]

* ते पव्वइते सोतुं अकंपिओ आगच्छन्ती जिणसगासं ।
 व्वामि ण वंदामि वंदित्ता पज्जुवासामि ॥ १८८५ ॥
 * आभट्ठो य जिणेण जाइ-जरा-मरणविप्पमुक्केणं ।
 नामेण य गोत्तेण य सव्वण्णू सव्वदरिसी णं ॥ १८८६ ॥
 * किं मण्णे णेरइया अत्थि णत्थि त्ति संसयो तुअं ।
 वेतपताण य अत्थं ण याणसी तेसिमो अत्थो ॥ १८८७ ॥
 तं मण्णसि पच्चक्खा देवा चंदातयो तच्चण्णे वि ।
 विजामंतोवायणफळाइसिद्धीए गम्मंति ॥ १८८८ ॥
 जे पुण सुतिमेत्तफळा णेरइय त्ति किं ते गहेत्तव्वा ।
 सक्खमणुमाणतो वाऽणुवल्लभा भिण्णजातीया ॥ १८८९ ॥
 मह पच्चक्खत्तणतो जीवाइय व्व^२ णारए गेण्ह ।
 किं जं सप्पक्खत्तं त पच्चक्खत्तं णवरि एक्कं ॥ १८९० ॥
 जं कासति पच्चक्खत्तं पच्चक्खत्तं तं पि घेप्पते छोए ।
 अथ सीहातिदरिसणं सिद्धं ण य सव्वपच्चक्खत्तं ॥ १८९१ ॥
 अथवा जमिदियाणं पच्चक्खत्तं किं तदेव पच्चक्खत्तं ।
 उवयारमेत्ततो तं पच्चक्खत्तमिदियं तत्त्वं^३ ॥ १८९२ ॥

મુક્તાતિમાશ્રતો ણોવલદ્ધિમંતિદિયાઈ કુંભો વ્વ ।
 ઉવલંભદારાણિ તુ^૧ તાઈં જીવો તદુવલદ્ધા ॥ ૧૮૯૩ ॥
 તદુવરમે વિ સરણતો તવ્વાવારે વિ ણોવલંભાતો ।
 હંદિયમિણ્ણો ણાતા પંચગવક્કોવલદ્ધા વા ॥ ૧૮૯૪ ॥
 જો પુણ અણિદિયો ચ્ચિય જીવો સવ્વા^૨પિવાણવિગમાતો ।
 સો સુવદ્ધુઅં વિજાણતિ અવણીતવરો જધા દદ્ધા ॥ ૧૮૯૫ ॥
 ણ હિ પચ્ચવલ્લં ધમ્મંતરેણ તદ્દમ્મમેત્તગહ્ણાતો ।
 કત્તકત્તતો વ સિદ્ધી કુંભાણિચ્ચત્તમેત્તસ્સ ॥ ૧૮૯૬ ॥
 પુવ્વોવલદ્ધસંબંધ^૩સરણતો વાણલો વ્વ ધૂમાતો ।
 અધવ ણિમિત્તંતરતો ણિમિત્તમક્કલ્લસ્સ કરણાઈ ॥ ૧૮૯૭ ॥
 કેવલ્લમણોધિરહિતસ્સ સવ્વમણુમાણમેત્તયં જમ્હા ।
 ણારગસવ્માવમ્મિ ય તદત્થિ જે તેણ તે સંતિ ॥ ૧૮૯૮ ॥
 પાવપલ્લસ્સ પવિટ્ઠસ્સ મોહ્ણો કમ્મતોઽવસેસ વ્વ ।
 સંતિ ધુવં તેમિમતા ણેરહ્યા અધ મતી હોજ્જા ॥ ૧૮૯૯ ॥
 અચ્ચત્થદુક્ખિતા જે તિરિય-ણરા ણારગ તિ તેઽમિમતા ।
 તે ણ જતો સુરસાંક્કલ્પપગરિસસરિસં ણ તેં દુક્કલં ॥ ૧૯૦૦ ॥
 સચ્ચં ચેતમકંપિય ! મહ વયણાતોઽવસેસવયણં વ ।
 સવ્વણ્ણુત્તણતો વા અણુમતસવ્વણ્ણુવયણં વ ॥ ૧૯૦૧ ॥
 *મયરાગદોસમોહાભાવતો સચ્ચમણતિવાઈ^૪ ચ ।
 સવ્વં ચિય મે વયણં જાણયમઙ્ગલ્લવયણં વા ॥ ૧૯૦૨ ॥
^૧કિંધ સવ્વણ્ણુ તિ મતી પચ્ચક્કલ્લ સવ્વસસયચ્છેત્તા ।
^૨મયરાગદોસરહિતો તલ્લિગાભાવતો સાંમ્મ ॥ ૧૯૦૩ ॥
 * છિણ્ણમ્મિ સંસયમ્મિ ત્રિણેણ જર-મરણવિપ્પમુક્કેણ ।
 સો સમણો પવ્વડતો તીહિ “સમ સ્વડિયસત્તેહિ ॥ ૧૯૦૪ ॥

૧. “રાણિ તાહ મુ” ૧. સવ્વપ્પિહાણ” મુ. કો. ૩. સંબદ્ધમર તા. ૪ આ ગાથા પ્રથમ પદ્ય આવી અર્થ છે : ગા. ૧૫૭૮. ૫. “જતિવાત્ત ચ તા. ૬. તા. માં આ ગાથા ઉપરની ગાથાની પહેલાં છે : ૭. મયરોગ” મુ. ૮. તિહિ ઓ સહ સં” મુ. તિહિ ચ સહ સં” કો.

[९]

* ते पञ्चइते सोतुं अयलभाता आगच्छती जिणसगासं ।
वच्चामि ण वंदामि वंदित्ता पञ्जुवासामि ॥ १९०५ ॥

* आभट्ठो य जिणेण जाइ-जरा-मरणविप्पमुक्केण ।
णादेण य गोत्तेण य सच्चणू सच्चदरिणी णं ॥ १९०६ ॥

* कि मण्णे पुण्ण-पावं अत्थि व णत्थि ति संसयो तुज्झं ।
वेतपताण य अत्थं ण याणसी तेसिमो अत्थो ॥ १९०७ ॥

मण्णसि पुण्णं पावं साधारणमध्व दो वि भिण्णाइं ।
होज्ज ण वा कम्मं चिय सभावतो भवपपंचोऽयं ॥ १९०८ ॥

पुण्णुकरिसे^१ सुभता तरतमजोगावकरिसतो हाणी ।
तस्सेव खये मोक्खो^२ पत्थाहारं वमाणातो ॥ १९०९ ॥

पावुकरिसेऽथमता तरतमजोगावकरिसतो सुभता ।
तस्सेव खए मोक्खो^३ अपत्यमत्तो वमाणातो ॥ १९१० ॥

साधारणवण्णादि व अध साधारणमध्वेगमत्ताए ।
उकरिसावकरिसतो तस्सेव य पुण्णपावक्खा ॥ १९११ ॥

एवं चिय दो भिण्णाइं होज्ज होज्ज व सभावतो चेव ।
भवसंभूती भण्णति ण सभावतो जनाऽभिमतो^४ ॥ १९१२ ॥

^५होज्ज सभावां वत्थुं णिकारणता व वत्थुधम्मो वा ।
जति वत्थुं णत्थि तओऽणुवल्हणीतो खपुणं व ॥ १९१३ ॥

अच्चंतमणुवल्हो वि अघ तओ अत्थि णत्थि किं कम्मं ।
हेलू व तदत्थिते जो णणु कम्मस्स वि स एव ॥ १९१४ ॥

कम्मस्स वाभिघाणं होज्ज सभावो ति हांतु को दांसो ।
पतिणियताकारातो ण य सो कत्ता घडस्सेव ॥ १९१५ ॥

मुत्तोऽमुत्तो व तओ जति मुत्तो^६ तोऽभिघाणतो भिण्णो ।
^७कम्मं ति सहावो ति य जति वाऽमुत्तो ण कत्ता तो ॥ १९१६ ॥

१. *करिसे मु० २. पच्छ ता० । ३. अपच्छ ता० । ४. *भिमंत ता० ।
५. आ गाथा प्रथम पद्य आपी छेः गा० १७८६. ६. मुत्ता तो ता० । ७. कम्म ति
मु० को० ।

देहाणं बोमं पि व जुत्ता कज्जाभितो य मुत्तिमता ।
 अथ सो णिक्कारणया^१ तो खरसंगादयो होतु ॥ १९१७ ॥
 अथ वत्थुणो स धम्मो परिणामो तो स^२ जीवकम्मणं ।
 पुण्णेतराभिधानो^३ कारणकज्जाणुमेयो सो ॥ १९१८ ॥
 किरियाण कारणतो देहातीणं च कज्जमावातो ।
 कम्मं मदभिहितं ति य पडिवज्ज तमग्गिभूतिं च्च ॥ १९१९ ॥
 तं चियं देहादीणं किरियाणं पि य सुमासुमत्तातो ।
 पडिवज्ज पुण्णपावं सभावतो भिण्णजातीयं ॥ १९२० ॥
 सुह-दुक्खाणं कारणमणुरूवं कज्जमावतोऽवस्सं ।
 परमाणवो घडस्स व कारणमिह पुण्णपावाहं ॥ १९२१ ॥
 सुह-दुक्खकारणं जति कम्मं कज्जस्स तदणुरूवं च ।
 पत्तमरूवं^४ न पि इ अथ खवि णाणुरूवं तो ॥ १९२२ ॥
 ण हि सव्वधाणुरूवं भिण्णं वा कारणं अथ मत्तं ते ।
 किं कज्ज-कारणत्तणमधवा वत्थुत्तणं तस्स ॥ १९२३ ॥
 सव्वं तुल्लतुल्ल जति तो कज्जाणुरूवता केयं ।
 जं सोमम सपज्जायो कज्जं^५ परपज्जयो सेसो ॥ १९२४ ॥
 किं जघ मुत्तममुत्तस्स कारणं तघ सुहातिणं कम्मं ।
 दिट्ठं सुहातिकारणमण्णाति जघेह तघ कम्मं ॥ १९२५ ॥
 होतु तयं चियं किं कम्मणा ण जं तुल्लसाधणाणं पि ।
 फलमेतो सोऽवस्सं सकारणो कारणं कम्मं ॥ १९२६ ॥
 एत्तो खिय तं मुत्तं मुत्तवलाघाणतो जघा कुम्भो ।
 देहातिकज्जमुत्तातितो य^६ भणिते पुणो भणति ॥ १९२७ ॥
 तो किं देहादीणं मुत्तत्तणतो तयं हवइ^७ मुत्तं ।
 अथ सुख-दुक्खार्ताणं कारणभावादरूवं ति ॥ १९२८ ॥
 ण सुहातीणं हेव कम्मं चियं किंतु ताण जीवो वि ।
 होति समवायिकारणमितरं कम्मं ति को दोसो ॥ १९२९ ॥

१. णिक्कारणतो ता० । २. स कम्मजीवाणं सु० को० । ३. "वाणे ता० ।

४. "स्वत्तं पि ता० । ५. पज्जं ता० । ६. "तितो च्च सु० को० । ७. हवइ ता० ।

इय रूवित्ते सुहृदुक्खकारणत्ते य ^१कम्मणो सिद्धे ।
 पुण्णावकरिसमेत्तेण दुक्खबहुल्लसणमजुत्तं ॥ १९३० ॥
 कम्मप्पकरिसज्जणितं तदवस्सं पगरिसणुभूतीतो ।
 सोक्खप्पगरिभूती जव पुण्णप्पारिसप्पमवा ॥ १९३१ ॥
 तव बज्जसाधणप्पारिसंगभावादिहण्णधा ण तयं ।
 विवरीतबज्जसाधणवल्प्यकरिसं अवेक्खेज्जा ॥ १९३२ ॥
 देहो णावचयकतो पुण्णुकरिसे व मुत्तिमत्तातो ।
 होज ^२व स हीणतरओ कधमसुमतरो महल्लो य ॥ १९३३ ॥
 एतं चिय विवरीतं जोएज्जा सव्वपावपक्खे वि ।
 ण य साधारणरूवं कम्मं तक्कारणाभावा ॥ १९३४ ॥
 कम्मं जोगणिमित्तं सुभोऽसुभो वा स एगसमयम्मि ।
 होज ण त्थमयरूवो कम्मं वि तओ तदणुरूवं ॥ १९३५ ॥
 णणु मण-वइ-काययोगा सुभासुभा वि समयम्मि दीसंति ।
 द्वम्मि मीसभावो भवेज्ज ण तु भावकरणम्मि ॥ १९३६ ॥
 ज्ञाणं सुभमसुभं वा ण तु मीसं जं च ज्ञाणविरमे वि ।
 लेसा सुभासुभा वा सुभमसुभं वा तओ कम्मं ॥ १९३७ ॥
 पुव्वगहितं च कम्मं परिणामवसेण मीसतं णेज्जा ।
 इतरेतरभावं वा सम्मा-मिच्छादि ण तु गहणे ॥ १९३८ ॥
 मोत्तूण आउअं खल्ल दंसणमोहं चरित्तमोहं च ।
 सेसाणं पगडीणं उत्तरविधिसक्कमां भज्जो ॥ १९३९ ॥
 सोमणवण्णातिगुणं सुमाणुभावं जं तयं पुण्णं ।
 विवरीतमतो पावं ण बातरं णातिसुद्धं च ॥ १९४० ॥
 गेण्हति तज्जोगं चिय रेणुं पुरिसो जघा कत्तभंगो ।
 एगक्खेत्तोगाढं जीत्रो सव्वप्पदेसेहि ॥ १९४१ ॥
^३अविसिद्धपोग्गल्लघणे लोए थूळ्ळणुकम्मपविभागो ।
 जुज्जेज्ज गहणकाळे सुभासुभविवेचणं कत्तो ॥ १९४२ ॥

१अविसिद्धं चियं तं सो परिणामाऽऽस्यसमावृतो सिष्यं ।
 कुरुते सुभमसुभं वा गृह्णे जीवो जघाऽऽहारं ॥ १९४३ ॥
 परिणामाऽऽस्यवस्तो धेणूये जघा पयो विसमहिस्त ।
 तुल्यो वि तदाहारो तघ पुण्यापुण्यपरिणामो ॥ १९४४ ॥
 जघ वेगसरीरम्भि वि सारासारपरिणामतामेति ।
 अविसिद्धो २आहारो तघ कम्पसुभासुभविभागो ॥ १९४५ ॥
 सातं सम्मं हासं पुरिस-रति-सुभायु-गाम-गोत्ताइं ।
 पुण्यं सेसं पाथं जेयं सविवागमविवागं ॥ १९४६ ॥
 असति बहि पुण्यपावे जमग्निहोत्तादि सग्नकामस्त ।
 तदसंबद्धं सत्त्वं दाणातिफलं च लोगम्भि ॥ १९४७ ॥
 * छिण्णम्भि संसयम्भिं जिणेण जर-मरणविष्णुक्केण ।
 सो समणो पव्वइतो तिहि तु सह खंडियसत्तेहि ॥ १९४८ ॥

[१०]

* ते पव्वइते सांतुं मेतज्जां आगच्छती जिणसगासं ।
 वच्चामि ण वंदामि वंदित्ता पज्जुवासामि ॥ १९४९ ॥
 *आमट्ठो य जिणेण जाति-जरा-मरणविष्णुक्केण ।
 णामेण य गंतिण य सव्वण्णू सव्वइरिसी णं ॥ १९५० ॥
 *किं मण्णे परलोगो अत्थि ३ ण अत्थि त्ति संसयो तुज्झं ।
 वेतपताण य अत्थं ण याणसी तेसिमो अत्यो ॥ १९५१ ॥
 मण्णासि जति चेतण्णं मज्जंगमतो व्व भूतधम्मो त्ति ।
 तो णत्थि परो ४ लोगो तण्णासे जेण तण्णासो ॥ १९५२ ॥
 अथ वि तयत्थंतरता ण य णिच्चत्तणमओ वि तदवत्थं ।
 अणळस्स व अरणीओ भिण्णस्स विणासधम्मस्स ॥ १९५३ ॥
 अथ एगो सव्वगओ णिक्किरिओ तह वि णत्थि परलोगो ।
 संसरणाभावाओ वोमस्स व सव्वपिडेसु ॥ १९५४ ॥

इध लोगातो व परो सुरादिभोगो ण सो वि पञ्चस्सो ।
 एवं पि ण परलोभो सुव्वनि य सुतीसु तो संका ॥ १९५५ ॥

भूतिदियातिरित्तस्स चेतणा सो य दव्वतो णिच्चो ।
 जातिस्सरणार्ताहि पडिवज्जसु वायुभूति व्व ॥ १९५६ ॥

ण य एगो सव्वगतो णिक्किरियो लक्खणातिमेतातो ।
 कुमातओ व्व बह्वो पडिवज्ज तमिदभूति व्व ॥ १९५७ ॥

इधलोगातो य परो सोम्म ! सुरा णागा य परलोभो ।
 पडिवज्ज मोरियाकंपिय व्व विहित्त्यमाणातो ॥ १९५८ ॥

जीवो विण्णाणमयो तं चाणिच्चं ति तो ण परलोभो ।
 अध विण्णाणादण्णो तो अणभिण्णो जघागासं ॥ १९५९ ॥

एत्तो चिय ण स कत्ता भोत्ता य अतो वि णत्थि परलोभो ।
 जं च ण संसारी सो अण्णाणामुत्तिओ खं व ॥ १९६० ॥

मण्णसि विणासि चे तां उप्पत्तिमदादितो जघा कुंभो ।
 णणु एतं चिय साधणमविणासित्ते वि से सोम्म ॥ १९६१ ॥

अधवा वत्थुत्तणतां विणासि चेतो ण होति कुंभो व्व ।
 उप्पत्तिमतात्ति कधमविणासी बडो बुद्धी ॥ १९६२ ॥

रूव-रस-गंध-फासा संखा संठाण-दव्व-सत्तीओ ।
 कुंभो ति जनो नाओ पसूति-विच्छित्ति-धुवधम्मा ॥ १९६३ ॥

इध पिडो पिडागार-सत्तिपज्जायविलयसमकाळं ।
 उपज्जति कुंभागारसत्तिपज्जायरूवेण ॥ १९६४ ॥

रूवातिदव्वताए ण जाति ण य वेति तेण सो णिच्चो ।
 एवं उप्पात-व्वय-धुवस्सहावं मतं सव्वं ॥ १९६५ ॥

वडचेतणया णासो पडचेतणया समुन्भवो समयं ।
 संताणेणावत्था तधेह-परलोगजीवाणं ॥ १९६६ ॥

मणुएहलोगणासो सुरातिपरलोगसंभवो समयं ।
 जीवतयाज्जत्थाण जेहभवो जेव^१ परलोभो ॥ १९६७ ॥

असतो णत्थि पसूति होज्ज व जति होतु खरविषाणस्स ।
ण य सव्वधा विणासो सव्वुच्छेदप्पसंगातो ॥ १९६८ ॥

तोऽवत्थितस्स केणवि विळयो धम्मणेण भवणमण्णेण ।
१कत्थुच्छेतो ण मतो २संववहारावरोधातो ॥ १९६९ ॥

असति व परम्मि लोए जमग्गिहोत्ताति सगकामस्स ।
तदसंबद्धं सर्वं दाणातिफलं च^३ परलोए ॥ १९७० ॥

* छिण्णम्मि संसयम्मि जिणेण जर-मरणविप्पमुक्केण ।
सो जमणो पव्वहतो तिहि तु सह खंडियसतेहि ॥ १९७१ ॥

[११]

*ते पव्वहते सोतुं पभासो आगच्छई जिणसगास ।
वच्चासि ण वंदामि वंदिता पज्जुवासामि ॥ १९७२ ॥

* आभट्ठो य जिणेण जाति-जरा-मरणविप्पमुक्केण ।
णामेण य गोत्तेण य सव्वण्णू सव्वहरिसी ण ॥ १९७३ ॥

* कि मण्णे णेव्वाणं अत्थि णत्थि त्ति संसयो तुज्जं ।
वेतपताण य अत्थं ण याणसी तेसिमो अत्थां ॥ १९७४ ॥

मण्णसि कि दीवस्स व णासो णेव्वाणमस्स जीवस्स ।
दुक्खखलयादिरूवा कि होज्ज व से सतोऽवत्था ॥ १९७५ ॥

अधवाऽणातित्तणतो खस्स व किं कम्म-जीवजोगस्स ।
अविजोगानो ण भवे संसाराभाय एव त्ति ॥ १९७६ ॥

पडिवज मंडिओ इव विजोगमिह ४जीवकम्मजोगस्स ।
तमणातिणो वि कंचण-धातूण व णाणकिरियाहि ॥ १९७७ ॥

जं णारगातिभावो संसारो णारगानिभिण्णो य ।
को ५जीवो ६तो मण्णसि तण्णासे जीवणासो त्ति ॥ १९७८ ॥

ण हि णारगातिपज्जायमेत्तणासम्मि सव्वधा णासो ।
जीवद्वस्स मनो मुदाणासे व हेमस्स ॥ १९७९ ॥

१. सव्वुच्छे^० सु० । २. संववहारोव^० सु० को० । ३. च लोअम्मि सु० को० ।
४. कम्मजीवजोगस्स सु० को० । ५. जीवा ता० । ६. तं सु० को० ।

कर्मकरो संसारो तज्ज्वासे तस्य कुञ्जते जातो ।
 जीवन्मृतमवन्तं तज्ज्वासे तस्य को जातो ॥ १९८० ॥
 न विकारमुपवर्त्तमादागतं पितृ विनाशवन्मो सो ।
 इव जातिगो विकारो दीक्षति कुम्भस्य बाज्यया ॥ १९८१ ॥
 कार्यतरणासी वा बहो न्व कसकादितो मती होजा ।
 गो पर्वचामावो मुनि तद्वन्मा वि नं णिबो ॥ १९८२ ॥
 अणुदाहरणमभावो करसंगं पितृ मती न तं बन्धा ।
 कुम्भविनाशविशिष्टो भावो धिय पोग्गळमयो सो ॥ १९८३ ॥
 १ किं वेगतेण कर्त्त पोग्गळमेतद्विषयमि जीवत्स ।
 किं णिज्वस्तिमधियं णमसो बजमेतद्विषयमि ॥ १९८४ ॥
 दन्वामुत्तणतो मुत्तो णिबो णमं व दन्वतया ।
 ण्यु मिमुतातिपसंगो एवं जति णाणुमाणातो ॥ १९८५ ॥
 २ को वा णिज्वगाहो सत्त्वं धिय विमव-भंग-ठितिमह्यं ।
 पञ्चायंतरमेतपणादणिजातिववदेत्तो ॥ १९८६ ॥
 न य सन्वधा विनासोऽणलस्त परिणामतो पयस्सेव ।
 कुम्भस्य कवाकाण व तथाविकारोवर्त्तमातो ॥ १९८७ ॥
 जति सन्वधा ण जातोऽणलस्त किं दीक्षते ण सो कर्त्त ।
 परिणामसुबुमयातो जलदविकारंजणयो न्व ॥ १९८८ ॥
 होत्सुमिदिर्यतराज्जा पुणरिदिर्यतरमाह्वणं ।
 संधा एति न एति य पोग्गळपरिणामता चित्ता ॥ १९८९ ॥
 एगेमिदियगज्जा जव बायव्यादयो तद्व्ययोया ।
 होत्तुं कवन्नुमाज्जा ३ घाणातिगज्जतामेति ॥ १९९० ॥
 जव दीवो णिज्वाणो परिणामतरमित्तो तथा जीवो ।
 भज्जति परिजेज्वाणो पत्तोऽजाबाहपरिणामं ॥ १९९१ ॥
 मुत्तस्य परं लोक्कं जाणाणावावतो कथा मुणिगो ।
 तद्वन्मा पुण विरहादावणाऽऽजावहेत्तुं ॥ १९९२ ॥

१. न्व न्वमा पुनश्चर्तित कर्त्त ७ : ५० १८३९ । २. न्व न्वमा ५५ पुनश्चर्तित
 ७ : ५० १८४३ । ३. कविदिवज्ज- ३० को० ।

मुक्तो करणामावादण्णाणी स व ण्णु विरुद्धोऽयं ।
 जमजीवता वि पावति एतो विय भणति तं णाम् ॥ १९९३ ॥
 दब्बामुत्तसभावजातितो तस्स दूरविबरीतं ।
 ण हि जकंतरगमणं जुत्तं णमसो व्व जीवत्तं ॥ १९९४ ॥
 मुत्तानिभावतो णोवलद्धिमंतिदियाइं कुंभो व्व ।
 उवलमदाराणि उ ताइं जीवो तदुवलद्धा ॥ १९९५ ॥
 तदुवरमे वि सरणनो तब्बावारे वि णोवलंभातो ।
 इंदियभिण्णो १णाता पंचगवक्खोवलद्धा वा ॥ १९९६ ॥
 णाणरहितो ण जीवो सरुवतोऽणु व्व मुत्तिभावेण ।
 जं तेण विरुद्धमितं अत्थि य सो णाणरहितो य ॥ १९९७ ॥
 किञ्च सो णाणसरुवो ण्णु पच्चक्खानुभूतितो २णियए ।
 परदेहम्मि वि गज्झो स पर्वित्ताणिवित्तिळिगातो ॥ १९९८ ॥
 सव्वावरणावगमे सो मुत्ततरो ह्वेज्ज सूरुो व्व ।
 तम्मयभावाभावादण्णाणित्तं ण जुत्तं से ॥ १९९९ ॥
 एवं पयासमइओ जीवो छिद्दावभासयत्तातो ।
 किच्चिमत्तं भासनि छिद्दावरणपदीवो व्व ॥ २००० ॥
 सुवहुअतरं विषाणाति मुत्तो सव्वप्पिहाणकिमातो ।
 अवणीतप्परो व्व णो विगतावरणो ३ पदीवो व्व ॥ २००१ ॥
 पुण्णापुण्णकृताइं जं सुह-दुक्खाइं तेण तण्णासे ।
 तण्णासो ४तो मुत्तो णिस्सुह-दुक्खो जघमासं ॥ २००२ ॥
 अधवा णिस्सुह-दुक्खो णमं व देहिदियादि ५भावातो ।
 आहारो देहो विय व्वं सुहदुक्खोवलद्धीणं ॥ २००३ ॥
 पुण्णफळं दुक्खं चिय कम्मोतयतो फळं व पावत्स ।
 ण्णु पावफळे वि समं पच्चक्खविरोधिता ६वेवं ॥ २००४ ॥
 जत्तो विय पच्चक्खं सोम्म ! सुहं णत्थि दुक्खमेवेतं ।
 तण्णडिकारविमत्तं तो पुण्णफळं ति दुक्खं ति ॥ २००५ ॥

१. आया मु० को० । ७. १८८४. २. विवए को० । ३. विगतावरणपदीवो
 मु० को० । ४. तमासाजी मुत्तो मु० को० । ५. यावभावा ७. मु० को० । ६. वेवं मु० को० ।

विसयसुहं दुक्खं विद्य दुक्खपडिक्खस्तो तिगिच्छ व्व ।
 तं सुहमुक्खयतो ^१ण योवयारो विणा तन्नं ॥ २००६ ॥
 तम्हा जं मुत्तसुहं तं तन्नं दुक्खसंसलएअस्सं ।
 मुण्णिणोअणावावस्स व्व गिप्पडिकारप्पसूतीतो ॥ २००७ ॥
 जव वा णाणमयोअयं जीवो णाणोवघाती आवरणं ।
 करणमणुगाहकारिं सन्नावरणक्खए सुद्धी ॥ २००८ ॥
 तव सोक्खमयो जीवो पावं तस्सोवघातयं ^२ जेयं ।
 पुण्णमणुगाहकारिं सोक्खं सव्वक्खए सयलं ॥ २००९ ॥
^३जव वा कम्मक्खयतो सो सिद्धतादिपरिणतिं कम्मति ।
 तव संसारातीतं पावति ततो विद्य सुहं पि ^४ ॥ २०१० ॥ .
 सातासातं दुक्खं तव्विरहम्मिं य सुहं जतो तेणं ।
 देहिंदिएसु दुक्खं सोक्खं देहिंदियाभावे ॥ २०११ ॥
 जो वा देहिंदियजं सुहमिच्छति तं पटुच्च दोसोअयं ।
 संसारातीतमितं धम्मंतरमेव सिद्धिसुहं ॥ २०१२ ॥
 कवमणुमेयं ^५ ति मती णाणाणावावतो ति णणु मणितं ।
 तदणिच्चं णाणं पि य चेतणवम्मो ति रागो व्व ॥ २०१३ ॥
 कतकातिभावतो वा णावरणावावकारणाभावा ।
 उप्पातट्टितिमेगस्सभावतो वा ण दोसोअयं ॥ २०१४ ॥
 ण ह वइ ^६ ससरीरस्स पियप्पियावहतिरेवमादि च जं ।
 तदमोक्खो णासम्मि व्व सोक्खाभावम्मि व्व ण जुत्त ॥ २०१५ ॥
 णट्ठो असरीरो विद्य सुह-दुक्खाइं पियप्पियाइं च ।
 ताइं ण कुसंति णट्ठं फुडमसरीरं ति को दोसो ॥ २०१६ ॥
 वेतप्ताण ^७य अत्थं ण सुट्ठु जाणसि इमाण तं सुणसु ।
 असरीरव्ववदेसो अवणो व्व सतो णिसेवातो ॥ २०१७ ॥
 णणिसेवतो य अण्णम्मि तव्विहे चेव फज्जो जेण ।
 तेणासरीरगाहणे जुत्तो जीवो ण खरसिगं ॥ २०१८ ॥

१. व य उवयारो सु० को० । २. "वाइयं सु० को० । ३. अहवा कम्म" को० ।

४. सुहं ति सु० को० । ५. कव णणु मेयं सु० । ६. वे ता० । ७. "ताण तमत्थं ता० ।

जं च ^१वसंतं तं संतमाह वासहतो सदेहं पि ।
 ण फुसेज वीतरागं जोमिणमिद्वेतरविसेसा^२ ॥ २०१९ ॥
 वावेति वा णिवातो वासहत्यो भवतमिह संतं ।
^३बुज्जाअवति व संतं णाणातिविस्मिद्वमववाह ॥ २०२० ॥
 ण वसंतं अवसनं ति वा मती णासरीराहणातो ।
 फुसणाविसेसणं पि य जतो मतं संतविषयं ति ॥ २०२१ ॥
 एवं पि होज्ज मुत्तो णिसुहदुक्खत्तणं तु तदमत्थं ।
 तं णो पियप्पियाहं जम्हा पुण्णेयरकयाहं ॥ २०२२ ॥
 णाणाऽद्वाधत्तणतो ण फुसंति वीतरागदोसस्स ।
 तस्सपियमप्पियं वा मुत्तमुहं को पसंगोज्ज ॥ २०२३ ॥
 * छिण्णम्मिं संसयम्मिं जिणेण जर-मरणविप्पमुक्केण ।
 सो समणो पव्वइतो तिहिं तु सह खंडियसत्तेहिं ॥ २०२४ ॥

गणधरा सम्मत्ता^४ ।

१. वसंत संतं तमाह मु०, वसंतं संतं तथाह को० । २. विसेसो ता० । ३. बुज्जा ता० ।
 ४. ता० ।

टीकानां अवतरणानी सूची*

अमोवगाण तिग १६४६
अभिर्दहति नाकाशं (प्रमाणवा० अ० ६० १३)
१७१३
अग्निष्टोमेन यमराज्य १८००
अग्निष्टोत्र जुहुवात् (मैत्रायणीय० १. ८. ४)
१५५३ १५६०, १६४३, १८००, १८८२
अपाम सोम (ऋग्वेद ६. ४. ११) १८६६
अस्तमिते आदित्ये (बृहदा० ४. ३. ६) १५८८
अस्ति पुरुषोऽकर्ता १५५३
आगमबोधोपपत्तिश्च १६६०
आपो देवता (एतरेय ब्रा. १. १६) १६६६
आयुगभागो धोवो (बन्धुशातक ८९) १६४३
इत्थ न किञ्चिदपि २००५
इन्द्र आगच्छ १८८३
इह इच्छेत्सवभवि १६२०
ऊर्ध्वमूलम् (योगशिखोपनिषद् ६. १४ अगवह-
गीता १५. १) १५८१
ऊर्ध्वस आभाव १६४६
एक एव हि भूतात्मा (ब्रह्मविन्दु ११) १५८१.
१६५३
एकवा पूर्णयाहृत्या (तैत्तिरीय ब्रा० ३. ८. १०.
५) १६४३
एगपपुसोमाड (पञ्चसमूह २८४, बन्धुशातक ८७)
१६४१
एतावानेव लोकोऽयं (षड्दर्शनसमुच्चय ८१)
१५५३
एष नः प्रथमो यज्ञः (ताण्ड्य० १६. १. १)
१६४३
औत्पुण्यमात्रम् (शाकुन्तल ५. ६.) २००५

१. स. प्या आथासूयश्च छ.

कदाचित्क यद्व्याप्ति १६४३
कामस्त्वन्मयोन्मादः १७३२
केवलसविद्-दर्शनरूपाः १८७५
को जानाति १८६६, १८८२
क्षणिकाः सर्वतस्कराः १६७४
गत न गम्यते तामह (माध्यमिक० २. १) १६६४
गहनब्रह्मस्मि (कर्मसूक्ति २९) १६४३
जरामर्यं वैतत १६७४, २०२३
जीवस्तथा (छान्दोग्यनन्दम् १६. २९) १६७५
जोएण कम्मएणं (सूत्रक० नि० १०५) १६१४
तत्र पक्षः (न्यायप्रवेश ५० १) १६७६
तथेदममल ब्रह्म (बृहदा० आ० वा० ३. ५. ४४)
१५८१
दीपो यथा निर्वृतिम् (छान्दोग्यनन्दम् १६. १८)
१६७५
वेह एवायं १५७६
यावापृथिवी (तैत्तिरीय ब्रा० १. १. २.) १६८६
द्वादश भागाः (तैत्तिरीय ब्रा० १. १. ४) १६४३
द्वे ब्रह्मणी १६७४
नमः प्रेत इवाविष्टः २००५
नम्-इवयुक्त (परिभाषेन्दुसोखर ७४) १८५१,
२०१८
नयुक्तम् १८५१
न दीर्घेऽस्तीह १६६२
न रूपं भिन्नवः १५५३
न ह वै श्रेय १८८७, १६०३
न हि वै क्षयरीत्य (छान्दो० ८. ११. १)
१५५३, १५८१, १६५१, १८०४, १८६१,
२०१५-२३
मारको वा एव १८८७

विश्वं सप्तमम् (प्रमाणवा० ३ ३४) १८४८
निराकृत्यनाः सर्वे (प्रमाणवा० अलं० पृ० २२)

१५५४

निर्मितमदमयमानां (प्रमाण० ३३६) २००७
पुनः पुन्येन (बृहदा० ४. ४. ५) १६४३
पुन एवेदं मि (वायसमेयी सं० ३१. २;
येता० ३ १५) १५८९, १६४३. १६०७

पुन्यो वै १७७२, १८००

पृथिवी देवता १६८६

मुखाः भिन्नाः २००५

मतिरपि न प्रकायते २०१६

मूर्तिरनुप्रवेशः १७३६

यत् सत्-तत् (हेतुविन्दु० पृ० ४४) १५७४

न्या विग्रहम् (बृहदा० भा० वा० ३. ५ ४३)
१५८१

यम-धोम-सूर्य १८८३

यावत् इत्ये १६८६

राजीवकाः फाहीना १६४३

मल न एरु (आल० नि० ९५७) १८४४

कोके यावत् सदा १६८५

विज्ञानचन एव (बृहदा० ३. ४. १२) १५५३.

१५८८, १५८२-८४, १५८७, १६४३,
१६५१

भगवतो वै १७७२, १८००

न एव महापुत्री १८६६, १८८२

न एव विपुली १८०४, १८६१

सततमनुग्रहम् १६००

अनेन कम्बः (मुण्डक० ३ १. ५) १६८५

अनासु तुल्य १६१६

सर्वहेतुनिरासक १६४३

स न्यायानामावात् (तत्पार्यभा० टी० द्वि०
भाष, पृ० ३१६) १८८२

सम्पुनरि वैष्णवीए (महासतक गा० १०) १६४३

न सर्वविद् १६४३

साय उच्छानोवं (प्रवचनसारोद्धार १९८३)
१६४६

सिद्धो न मन्वः १८२४

सुखादुःखे मनुजानां १६००

सुखार भाएउम १६४६

सेवा गुहा १८७४

स्थितः क्षीटाङ्गवर्गीवः (योगसू० १८१) १८८२

स्वप्नोपमं वै १६८८, १७६८

हेतुप्रत्यय १६८५

इत्थं अतीत्य १६८२

શબ્દસૂચી

અ

અઝન ૧૬૪

અંતરાલગતિ ૩૩

અધકાર ૧૬૪

અધિકૃત ૧૨૮, ૧૫૪

અક્ષ

— ઇન્દ્રિયો ૧૩૦

— આત્મા ૧૩૧

અગ્નિ ૯૧

અગ્નિભૂતિ ૩૦, ૫૧, ૯૬, ૧૦૭, ૧૩૮,

૧૩૯, ૧૫૧

અગ્નિષ્ટોમ ૪૮, ૧૦૧

અગ્નિહોત્ર ૬, ૬૬, ૧૦૧, ૧૨૬, ૧૫૧,

૧૫૮, ૧૮૦

અઅહિક્ષાતા ૧૩૪

અતીન્દ્રિય જ્ઞાન

— સર્વવિષયક ૧૩૧

અદર્શન

— અભાવ સાધક નથી ૮૬

અદશ્ય ૮૫

અદૃષ્ટ

— ક્રિયાનું ફળ ૩૫

— અનિચ્છા છતાં અદૃષ્ટ ફલ મળે ૩૬

અધર્મ ૪૧

અધર્મોસ્તિકાય

— સિદ્ધિ ૧૧૭

અધ્યવસાય ૧૪૪, ૧૪૫, ૧૪૭

અનનુરૂપ ૯

અનભિલાષ ૭૦, ૭૨

અનુપલબ્ધિ

— નાં કારણો ૬૪

અનુમાન ૩, ૭, ૩૧, ૭૩, ૯૫, ૧૧૫, ૧૨૮,

૧૩૧, ૧૭૩

— સામાન્યતોદૃષ્ટ ૪

— ત્રિ-અવયવ, પંચ અવયવ ૭૪

અનેકાંતવાદ ૮૨

— અત્યાદિમાં ૮૨

અન્વય ૬૩

— અતિરેક ૨૭

અપવર્ગ ૧૫૯

અપૂર્વ ૪૨

અભિજ્ઞાનશાકુંતલ ૧૭

અભિલાષા

— સ્તનપાનાભિલાષા ૫૭

અભ્યુપગમ ૮૩

અમૂર્ત્ય ૧૬૮, ૧૭૫

— નિત્ય છે ૧૭૫

અર્થાપત્તિ ૭, ૫૧

અલોક

— માં ગતિ નથી ૧૧૬

— સાધક પ્રમાણ ૧૧૭

અવધિજ્ઞાન ૧૩૨

— આવરણ ૬૩

અવાચ્ય ૭૦

અવિજ્ઞમાન

— નો નિષેધ નથી ૧૭

અવિદ્યા ૨૧

અવિનાશાય ૪

અવિરૂતિ ૧૪૪

અવિસંવાદી ૫

અવ્યક્ત-પ્રધાન ૪૩

અશરીર ૧૭૭

અસત્ ૧૮

અહ પ્રત્યય ૮

— દેહવિષયક નથી ૮

અહિંસા

— સર્વત્ર જીવા જીના સભવ ૯૧

અહિંસુક ૪૬

આ

આકાશ ૬, ૧૦, ૨૧, ૯૮, ૧૦૮, ૧૦૯.

૧૬૩, ૧૬૯

— સાધક અનુમાન ૮૯

— અચેતન છે ૯૨

આગમ ૪, ૭૩

— બે ભેદ ૪

— પરસ્પર વિરોધ ૫

આત્મા ૬, ૧૪૨, ૪૭, ૫૭, ૧૦૩

— સશરીર-અશરીર ૬

— સાંખ્યમતે ૬

— નું અન્યદેહમાં અનુમાન ૧૩

— સાધક અનુમાન ૧૪

— કર્તા, અધિજ્ઞાતા, આદાતા, ભોક્તા, અર્થી ૧૪, ૫૮

— સશયનો વિષય હોવાથી છે ૧૫

— સસારી મૂર્ત પણ છે ૪૨

— બ્રૂતબિન્ન ૫૪, ૫૬

— ઇન્દ્રિયો આત્મા નથી ૫૪, ૧૩૦

— ક્ષણિક નથી ૫૯

— ઉત્પાદાદિયુક્ત ૬૩

— ત્યાપક નથી ૧૧૩

— નિત્યાનિત્ય ૧૧૩

— મુક્તનું સ્થાન ૧૧૪

— અરૂપી જનાં સક્રિય ૧૧૫, ૧૫૪

— ઉપલબ્ધિ કતા ૧૩૦

— સ્વતંત્ર દ્રવ્ય ૧૫૩

— અનેક છે ૧૫૩

— અદ્વૈતને સસરણ નથી ૧૫૩

— લક્ષણભેદ ૧૫૪

— દેહપ્રમાણ ૧૫૪

— એકાંત નિત્યમાં કર્તૃત્વાદિ ન થત ૧૫૫

— અજ્ઞાની (જડ)ને સસાર નહિ ૧૫૫

— નિત્યાનિત્ય ૧૫૫

— જ્ઞાનસ્વરૂપ ૧૭૦

— પરદેહગતનું અનુમાન ૧૭૦

— જુઓ, 'જીવ' 'પુરુષ'.

આત્મ ૫, ૧૨૯

આહાર

— પરિણામ ૧૮૮

કં-ક

કંદ્ર ૧૨૧, ૧૨૭

કંદ્રગણિક ૬૭

કંદ્રભૂતિ ૩, ૩૦, ૫૧, ૧૫૩, ૧૫૪

કન્દિય

— ગ્રાહક નથી ૫૫

— ઉપલબ્ધિકર્તા નથી ૧૩૦

— કારણ-હાર છે ૧૩૦

— વિના પણ જ્ઞાન ૧૬૯

— જન્ય જ્ઞાન પરોક્ષ ૧૩૧

કર્માવાસ્થોપનિષદ ૨૨

કર્મ ૧૫, ૪૩, ૪૭

ઉ

ઉકથ ૧૨૬

ઉત્પત્તિ ૭૧, ૮૦, ૧૦૪

ઉપનિષદ ૫

ઉપમાન ૬

ઉપયોગ ૨૬, ૧૫૪

ઉપલબ્ધિ ૨૪

ઉપશમ ક્રેમ્બી ૧૪૬

ઋ

ઋગ્વેદ ૨૧

ક

કળ ૪૯, ૧૦૬, ૧૧૭, ૧૬૭, ૧૬૯

— પાદગણિક છે ૧૬૯

કર્તા ૯૭

કર્મ ૨૯, ૧૫, ૪૭, ૯૫

— ના અસ્તિત્વની ચર્ચા ૩૯

— સંશય ૩૦

— પુણ્ય-પાપ ૩૧, ૧૩૭, ૧૩૯

— પ્રત્યક્ષ છે ૩૧

— સાધક અનુમાન ૩૨, ૩૩

— ધર્મ-અધર્મ ૪૧

— મૂર્ત-અમૂર્ત આત્મામાં અસર

કરે છે ૪૧, ૪૦

— મૂર્ત છે ૩૭

પરિણામી છે ૩૮

— વિચિત્ર છે ૩૬

— ના હેતુ ૯૫, ૧૪૪

— ની વિચિત્રતા ૯૫

— પાંચગુણિક ૯૬

— ના અભાવમાં સંસાર નહિ ૯૭

— સત્તાન અનાદિ ૧૦૫

— સિદ્ધિ ૧૦૬ ૧૩૮

— અમૂર્ત નથી ૧૩૯

— અદૃષ્ટ છતાં મૂર્ત ૧૪૧

— નો નાશ ૧૬૩

— આદિ મૂલ પ્રકૃતિ ૧૪૫

— ઉત્તર પ્રકૃતિ ૧૪૫

— પ્રવચયિની ૧૪૫

— અમૃતવચયિની ૧૪૬

— સંકર્ષનો નિયમ ૧૪૫

— પ્રહરણની શક્તિ ૧૪૬

— વર્ગણ ૧૪૬

— પ્રકૃતિ આદિ ૧૪૭

— મુક્તાત્મામાં અભાવ ૧૬૬

— જીવ સાથે અનાદિ જાળાયે ૧૬૦

— અનાદિ સંયોગનો નાશ ૧૬૧

— નાશથી જીવનો નાશ નહિ ૧૬૨

કર્મપ્રકૃતિ ૧૪૭

કર્મપ્રકૃતિ શૂન્ય ૧૪૭

કષાય ૧૪૪

કારણ ૯૪, ૧૩૯, ૧૪૦, ૧૬૨

— સમવાયી-ઉપાદાન ૩૭

— નિમિત્ત ૩૮

— ઇશ્વરાદિ નહિ ૪૩

— સદૃશ કાર્યની ચર્ચા ૯૪

— થી વિલક્ષણ કાર્ય ૯૫

— વૈચિત્ર્યથી કાર્યવૈચિત્ર્ય ૯૫

— અનુમાન ૧૩૮

કામણ ૧૧૫, ૩૨

— સિદ્ધિ ૩૩

— સ્પૂલ દેહથી બાંધ ૮૦

કાય ૯૪, ૧૩૯, ૧૪૦, ૧૬૨

— અનુમાન ૧૩૮

કાય-કારણ

— સાદૃશ્યની ચર્ચા ૯૪

કાય-કારણ બાવ ૧૬૮

કાલ ૬, ૪૩. ૧૦૯

કુબેર ૧૨૧

કુમારિણ ૫

કૂતક ૧૬૨, ૧૭૫

કેવલ જ્ઞાન ૧૩૧, ૧૩૨, ૧૬૦

કેવલ દર્શન ૧૬૦

કેવલી ૧૩

કેશાક્રુક ૯૩

કેતુ ૧૨૬

ક્ષણિક ૫૯, ૬૦

સંયોગશબ્દ ૬૩

ખ-ગ-ઘ

ખરવિષાણ ૧૭

ગુણ ૧૧

— અને ગુણીના ભેદાભેદ ૧૧

— ગુણી વિના નહિ ૧૧

— ગુણી બાવ ૯

ગુણી ૧૧

ગુપ્તિ ૯૨

ગોત્રકર્મ ૧૦૨

મહાવિકાર ૧૨૫

મિદ્રિથ ૧૨૧

ધડો

— નિત્યાનિત્ય ૧૫૬

અ-છ

અંદ્ર ૧૨૨, ૧૨૮

— વિમાન ૧૨૨

— અગ્નિનો ગોળો ૧૨૩

— માયિક ૧૨૩

અંધા ૧૨૩

આર્વાક ૫

એતન ૧૧૫

એતના ૫૧

એતન્ય ૫૧, ૫૨, ૧૫૨

હાન્ડોઅ ૬

જ

જસ

— સએતન છે ૬૦

ગત

— આદિ ચાર વિકલ્પો ૭૨. ૮૦

ગતિ ૧૦૧, ૧૬૮

— પરભવમાં તે જ નથી ૧૦૧

— રમરણ ૧૨૫

ગિનલદ ૨૬

જીવ

— ના અસ્તિત્વનો સંદેહ ૩

— પ્રત્યક્ષાદિથી સિદ્ધ નથી ૩

— સિદ્ધિ ૭

— પ્રત્યક્ષ ૧૦

— અજીવનો પ્રતિપક્ષી ૧૬

— નિષેધ્ય હોવાથી સિદ્ધ ૧૬

— આશ્રય શરીર ૧૬

— પદ સાર્થક છે ૧૬

— પચાશિ ૧૬

— લક્ષણ બિન ૨૦

— સર્વગ વચનથી સિદ્ધ ૨૦

— એક છે ૨૧

— અનેક છે ૨૨

— આપક નથી ૨૩

— નિત્યાનિત્ય ૨૬, ૧૦૦

— કર્મ સાથે અનાદિ સંબંધ ૪૨

— અને શરીર એક જ છે ૫૦

— નિરાકરણ ૫૧

— મૃતશરીરમાં નથી ૫૩

— સમાનતા-અસમાનતા ૧૦૦

— ના બધ-મોક્ષ ૧૦૩, ૧૬૩

— સશરીર-અશરીર ૧૦૩

— કોણ પ્રથમ? ૧૦૪

— નુ ગ્નિપરિણામ ૧૧૬

— નુ સિદ્ધત્વ ૧૧૬

— કર્મનો સંબંધ ૧૦૫, ૧૦૧

— અભવ્ય-ભવ્ય ૧૦૮

— ભવ્ય જીવો અનન ૧૦૯

— કર્તા ૧૦૬

— નો મોક્ષ જના સસાર ખાલી ન થાય
૧૦૯

— નિગોદ ૧૦૯

— સર્વથા વિનાશી નથી ૧૬૨

— અનન્ત જ્ઞાનમય ૧૭૩

— અનન્ત સુખમય ૧૭૪

— શરીરનો સંબંધ ૧૭૮

— જુઓ 'આત્મા', 'પુરુષ'

જીવત્વ ૧૬૨, ૧૬૮

જીવ-મુક્ત ૧૭૮

જ્ઞાન ૧૨, ૧૭૬

— દેહ શુણ્ણ નથી ૧૨

— જ્ઞાનાન્તરપૂર્વક ૫૬

— મતિ આદિ પાંચ ૬૩

— પચાશિ ૭૩

— બધાં જ્ઞાન નથી ૭૫

— અન્વય-વ્યતિરેક ૧૬૬

— આવરણ ૧૭૦

જેય ૨૫, ૭૩

ત-૬

તત્ત્વાર્થભાષ્યટીકા ૧૬૭

તાણુડય મહાઆજ્ઞાજી ૪૮

तीर्थंकर १२४

तैत्तिरीय ४८

तैत्तिरीय ब्राह्मण ४६, ६७

त्रिपिटक :

हिंदू :

दीर्घनिकाय :

दीप

— नो सर्वथा नाश नथी १६४

दुःख १४०

दुष्कृन्त १७२

दृष्टान्त ११०

देव १२८, १५०, १५४

— विशेष सदेह १२१

— सदेहनिराकरण १२२

— प्रत्यक्ष छे १२२

— अंतरादि चार भेदो १२२

— कृत अनुग्रह-पीडा १२२

— अनुमानथी सिद्धि १२२

— आ लोकां कर्म न आवे ? १२४

— कर्म आवे ? १२४

— साधक अनुमानो १२५

— पहली सार्थकता १२५

— ऋद्धिसंपन्न अनुप्य देवा छे. १२५

— देव १२८

देह ६

द्रव्य १२, ११३

द्रव्यत्व १६८

— नित्य छे १७५

द्वयल्लोक ८४

ध

धर्म ४१, १३८

धर्मोपनिषद् ११७, ११८

न

नरक १३५

नरसिंह १३५

नारक १२८, १५०

— सदेह १२८

— सदेह-निराकरण १२६

— सर्वज्ञाने प्रत्यक्ष छे १२६

— अनुमानथी सिद्धि १३२

— सर्वज्ञ वचनथी सिद्धि १३३

नाम कर्म १०२

निर्गोह १०६

निर्गति ४३

निर्वाण

— विशेष सदेह १५६

— सदेह निराकरण १६१

— दीपनिर्वाण जेवुं १६०

— दुःखक्षय १६०

— नो अभाव १६०

— सिद्धि १६०

— कृतक नथी १६३

— नित्यानित्य १६४

— दीपनिर्वाण जेव नथी १६४

— बुद्धो 'भोक्ष', 'भुक्ति'.

निश्चय नय ७८ ६१, ६२, १४४,

निषेध १७

— पथुदास ११७

निष्कारण ६७

निष्कारणता ६६, १३७

नैययिक ६, २५

न्यायप्रवेश ६१

न्यायावतारवार्तिक वृत्ति :

५

पक्ष ६, ६१

पक्षाभास ६-१०

पतन ११८

पद ११७

— नो अर्थ २८

पदार्थ

— नित्य-नित्य ११२

परमात्मा ३, ३१, ७२

— सावयव-निरवयव ८४

परमार्थ-सूत्र १७३

પર્યોક્તિ ૬, ૬૭, ૧૨૮, ૧૩૩

- વિશે સદેહ ૧૫૨
- સદેહનિવારણ ૧૫૩
- દેવ-નારક ૧૫૩
- સિદ્ધિ ૧૫૩, ૧૫૫
- અભાવ-૧૫૪

પરોક્ષ ૧૩૧

- ઇન્દ્રિયજન્ય જ્ઞાન ૧૨૬

પર્યાય ૧૨, ૬૬, ૧૧૩

- બે બેદ ૨૮
- સ્વ-પર ૮૨

પર્યાય ૧૧૭, ૧૭૭

પશુ ૬૪

પાપહિપુત્ર ૧૨૩

પાપ ૪૬, ૧૨૪, ૧૭૧

- પ્રકૃષ્ટ પાપથી નરક ૧૨૪
- વાદ ૧૩૫, ૧૪૩

પુણ્ય ૪૬, ૧૨૪

- પ્રકૃષ્ટ પુણ્યથી દેવ ૧૨૪
- વાદ ૧૩૫, ૧૪૨
- નુ ફળ સુખ નથી ૧૭૧

પુણ્ય-પાપ અર્થા ૧૩૪

- વિશે સદેહ ૧૩૪
- પાંચ પક્ષા ૧૩૪
- સદેહનિવારણ ૧૩૬
- સકીર્ણ વાદ ૧૩૫, ૧૪૩, ૧૫૦
- સ્વતત્ત્વવાદ ૧૩૬
- લક્ષણ ૧૪૬
- પુણ્યભોજનું મહત્ત્વ ૧૪૬
- ની ગણના ૧૪૬
- સંવિપાક-અવિપાક ૧૫૦
- આત્મસમર્થન ૧૫૦

પુરુષ ૬, ૧૨૭

- સ્વભાવ ૧૬૫
- અસ્તિકાય ૬૬

પુરુષ ૬, ૨૨, ૩૧, ૪૭, ૪૬, ૬૪, ૧૫૧

- અદ્વૈત ૪૭

શુભો-‘શુભ’, ‘આત્મા’

શુભજન-મ પદ

પૃથ્વી

— સંયોગનસિદ્ધિ ૬૦

પ્રકૃતિ ૪૭

પ્રતિજ્ઞા ૫૬

પ્રતીત્યસંયુત્પાદવાદ ૬૩

પ્રત્યક્ષ ૩, ૩૧, ૭૩, ૧૨૨, ૧૨૬, ૧૬૪

- અનુમાનબાધિત ૧૭
- આંશિક ૧૨
- સંપૂર્ણ ૧૨
- ઇન્દ્રિયપ્રત્યક્ષ ઉપચારથી ૧૨૬
- ચક્રાદિનું ૧૦૮
- અતીન્દ્રિય જ્ઞાન ૧૨૬
- આત્મમાત્ર સાપેક્ષ ૧૩૨
- બ્રાહ્મણ ૧૭૧

પ્રત્યય ૭૧

પ્રત્ય સાભાવ ૧૧૧, ૧૬૨, ૧૭૫

પ્રત્યાક્ષ ૧૫૬

પ્રમાણ ૩, ૭૩

— અતીન્દ્રિય સાધક ૫૬

પ્રમાણ્યવાતિકાલંકાર ૮

પ્રમાદ ૧૪૬

પ્રયત્ન ૧૧૫

પ્રરામરતિ ૧૭૩

પ્રત્યોપનિષદ ૪૮

પ્રાગભાવ ૧૦૮

અ

અથ

- સાદિ કે અનાદિ? ૧૦૪
- અનાદિ-સાંત ૧૦૭
- અનાદિ-અનત ૧૦૭

અથ-મોક્ષ ૧૦૩, ૧૨૦

— સંશય ૧૦૩

— સંશય-નિરાકરણ ૧૦૫

અંધશબ્દ ૧૪૭

બદ્ધ ૧૬૩

આધિક પ્રમાણ ૮

બુદ્ધ ૬

બૃહદારણ્યક ૬, ૨૧, ૩૧,

બાહ ૬, ૫૯, ૬૧, ૬૨, ૧૧૩, ૧૬૪

બ્રહ્મ ૧૫૧

— પર-અપર ૧૫૯

બ્રહ્મબિન્દુપનિષદ ૨૧, ૧૫૩

બ્રાહ્મણ ૧૨૮

ભ

ભગવદ્ગીતા ૨૧

ભજના ૮૨

ભદ્ર ૫

ભવ ૯૭

— આ ભવ પરભવનુ સાદૃશ્ય ૯૪

ભવ્ય ૧૧૦

ભત ૫, ૬૫, ૧૭, ૨૫, ૧૫૦

— વિશે સશય ૧૭

— સ દેહનિગારણ ૧૭૩

— પૃથ્વી આદિ પ્રત્યક્ષ ૮૮

— સજ્જ ૮૯

ભ્રમમાન ૧૬

મ

મ'ડિકે ૧૦૩, ૧૨૧, ૧૦૧

મલ્લિખમનિકાય ૬

મદ્ધશક્તિ ૫૦

મનઃપ્રસાદ ૩૪

મનુષ્ય

— નારકાદિ કૃંપ જન્મ ૯૫

મહાસેનવન ૩

મહાવીર ૩

માધ્યમિક કારિકા ૭૧

માયોપમ ૬૮, ૧૨૧

મીમાંસક ૯

મુક્તા ૧૦૪, ૧૬૩

— ને વિષયભોગ નહિ ૧૬૬

— ઇન્દ્રિય વિનાનું જ્ઞાન ૧૬૭

— પરમજ્ઞાની ૧૬૬

— સુખી ૧૬૬

— સર્વજ ૧૬૭, ૧૭૦

— અજીવ નથી ૧૬૮

— આનંદશોનો અભાવ ૧૭૦

— પુણ્ય નહિ, જતાં સુખી ૧૭૧

— નિત્ય ૧૬૩

— અઆપક ૧૬૩

મુક્તાત્મા ૧૭૦, ૧૭૧

મુક્તાવસ્થા ૧૬૯

મુક્તિ ૪૭

મુહુરક ૪૮, ૬૬

મોક્ષ ૩૫, ૪૦, ૧૦૩, ૧૦૫, ૧૩૫, ૧૫૯, ૧૬૨, ૧૬૪, ૧૭૩, ૧૭૬, ૧૮૦

— નો જીવ કરી સસારી ન અને ૧૦૩

— કૃતક જતાં નિત્ય ૧૧૧

— એકાંત કૃત નથી ૧૧૧

— માં બંધ નથી ૧૧૨

— નુ સ્થાન ૧૧૪

મિથ્યાત્વાદિ ૧૧૩, ૧૮૪

મેયકમણિ ૧૩૫

મેનાર્થ ૧૫૨

મેરુ ૧૩૩

મૈત્રાયણી ૬

મોહનીય ૧૮૫

મૌર્ય ૧૫૪

મૌર્યપુત્ર ૧૨૧

ય-ર-લ

યજમાન ૧૨૧

યજુર્વેદ ૨૧

યદ્યજ્ઞ ૪૩

યમ ૧૨૧, ૧૨૬

યમરાજ ૧૦૧

યાજ્ઞવલ્ક્ય ૬, ૨૭

યોગ ૧૪૪

— ત્રણ ભેદ ૧૪૪

— દ્રવ્ય-ભાવ ૧૪૪

યોગદષ્ટિસમુચ્ચય ૧૬૬

योगशिष्योपनिषद् २१

येननिभाकृत ८५

रसाविभाग १४७

इय ६

क्षिप्र ४, १५

क्षिप्र ४, १३

क्षोभ ११६, ११७

क्षोभतत्त्वनिर्णय ५

व

वनस्पति ८५

— येनन ७७ ८०

वरुण १२१

वसन्तपुर १२१

वस्तु ८८

— त्रिपञ्चाव २६, १५५, १६८, १७६

— सर्वभय २८

— सिद्धिना चतुर्णां विरुद्धा ६८, ७८

— अन्यनिरूप ७८

— दर्शन ७८

— अस्तित्व ६८, ७८

— नित्यानित्य १५७

— समान-असमान १००

वायु

— साधक अनुमान ८८

— अयेनन ८१

वायुलूति ५१, १५३

वासना १२

विक्रिया १२३

विज्ञाता १२

विज्ञान

— क्षणिक नथी ६०

— सन्धि ६०

— अनित्य तेषां आत्मा पक्ष अनित्य १५४

— नित्यानित्य १५७

विज्ञानधन ५, २४, ४४, ४७, ४८, १५२

विज्ञानवादी ८

विद्याधर १२३

विनाश १०४, ११२

विपक्ष ८७

विपर्यय १६, ७३

विरुद्ध १६७

विरुद्धाभिव्यक्ति १५६

विशेष १७

वीतराग ११०, १७०, १७८

वृक्षाद्युर्वेद ८५

वेद ६, २५, ३१, ६७, ७२, ८४, १०३, १२१, १२६, १५१, १५६, १७६

वेदनीय १६६

वेदवचन ८३

वेदवाक्य २४, २५, २६, ४६, ६६, ४७, १०१, १२०, १३३, १५१, १५२, १५३, १५८, १७६, १७७

— संगति ४२, ७

— समन्वय २४, ४७

— वेदवाक्येनां अर्थ विधि आदि ४७

वेदांत २१

व्यक्त ६७

व्यवहारनय ७८, १४४

व्यापक १६२, १६८

व्याप्ति १६८

— नियामक सत्य १६८

व्याप्य १६२, १६८

व्याप्य-व्यापक भाव १६८

२१-५

शब्द १०

— आकाश शुद्ध १०

— पौष्टिक ११

शब्द १२८

शरीर ८७

— औद्योगिक ३३, ३८

— कार्मिक ३३, ३८

— कर्मिणी कार्मिकरक्षक ५८

— सत्त्व-निर्णय ८१

— સત્તાન અનાદિ ૧૭૫

શાક્યધર્મશાસ્ત્ર ૬૫૯

શ્લ ૧૨૮

શ્લોક ૭૨, ૭૭

શૂન્યવાદ ૬૭, ૭૬

શૂન્યવાદી ૧૭, ૮

શુભાલ ૯૪

શ્રુતિ ૧૨૨

ષડ્ દર્શનસમુચ્ચય ૫

પ્રાકૃતી ૧૨૬

સ

સધાન ૫૯

સત્તાન ૬૪

સંયુક્તનિકાય ૬

સંયોગ ૬૭

સશય ૧૫, ૭૩

સપક્ષ ૮૭

સસાગ ૧૦, ૪૭

— પર્યાયનો નાશ ૧૬૧

સમયસંગ ૫૦

સમવાય ૧૭, ૪૦

સમવાયિ કારણ ૧૪૨

સમિતિ ૬૨

સમ્યક્તાન ૧૬૧

સર્વજ્ઞ ૧૭૦

— જુદું ન બોલે ૨૦, ૧૩૩

— શાથી ૨૦, ૧૩૩

— વચન પ્રમાણ ૧૧૦, ૧૩૯

— પ્રમાણ ૧૩૩

સર્વજ્ઞત્વના

— સમર્થન ૬૮

— માં વ્યવહારભાવ ૭૪

— સ્વપરનો ભેદ નહિ ૭૬

— નિરાકરણ ૭૬

સાંખ્ય ૬, ૧૦, ૨૩

સાધન ૧૬૮

સાપેક્ષ ૬૮, ૭૫, ૭૬

સામગ્રી ૩૪, ૭૧

સામવેદ ૨૧

સામાન્ય ૧૭

સામાન્યતોદૃષ્ટ ૪

સાયણ ૧૨૧

સાવયવ ૭૭

સિદ્ધ ૧૧૩

— સ્થાનથી પતન નથી ૧૧૮

— આદિ સિદ્ધ નથી ૧૧૯

— નો સમાવેશ ૧૧૯

— સુખ-જ્ઞાન નિત્ય ૧૭૫

સિદ્ધત્વ ૧૭૪

સિદ્ધિ ૩

સુખ ૧૪૦, ૧૭૬

— સાચુ ૧૭૧, ૧૭૩

— સુખાભાસ ૧૭૨

— ઔપચારિક ૧૭૩

— સિદ્ધિ ૧૭૪

— નુ કારણ ૧૭૪

— દેહ વિના પણ અનુભવ ૧૭૪

— વિલક્ષણ ૧૭૫

— અનિત્ય ૧૭૬

— સાંસારિક-સ્વાભાવિક ૧૭૬

સુધર્મી ૬૪

સુવર્ણ

— દૃષ્ટાનથી ત્રિસ્વભાવ ૧૫૮

સૂત્રકૃતાંગ ૩૩

સૂર્ય ૧૨૨ ૧૨૮,

— વિમાન ૧૨૨

— અગ્નિનો ઝોળો ૧૨૩

— માયિક ૧૨૩

સૌમ ૧૨૧

સૌગત ૬૦, ૧૧૩

સૌન્દર્ય ૧૬૦

સ્મરણ ૪, ૧૧, ૫૪

સ્મૃતિ ૧૨૨

સ્વાધ્યાસમંજરી ૬

સ્વપ્ન ૭૩, ૭૪

— માન ૮

— નિમિત્તો ૭૪

— અથ ૧૭૩

સ્વપ્નોપમ ૬૧૭

સ્વભાવ ૭૭, ૧૩૪, ૧૩૭

— સ્વભાવવાદનિરાકરણ ૪૪, ૬૮,

૧૩૬, ૧૫૧

— અકારણતા ૪૬

સ્વર્ગ ૫, ૬. ૧૩૫, ૧૫૬, ૧૫૮, ૧૫૯, ૧૮૦

સ્વર્ગલોક ૧૨૧

સ્વપચનવિરુદ્ધ ૧૧૬

સ્વપચનવિરોધ ૮૧

સ્વસંવેદન ૭, ૧૭૧

સ્વાભાવિક ૧૧૬

૬

હિસા ૬૧

હોતુ ૧૦, ૭૧, ૮૭

જેવાભાસ

— અસિદ્ધ ૧૦

— વ્યભિચારી ૧૦, ૧૧

— વિરુદ્ધ ૧૦, ૩૪

Hymns of the Rigveda ૧૨૧

